دروس تمهيدية في الفلسفة

الشيخ عبد الرسول عبوديّت

ترجمة

حسن أمهز

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-175-0

[٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:
علي بزّي

إخراج فني:
ماجد مصطفى

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprinting@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

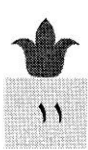


الفهرس

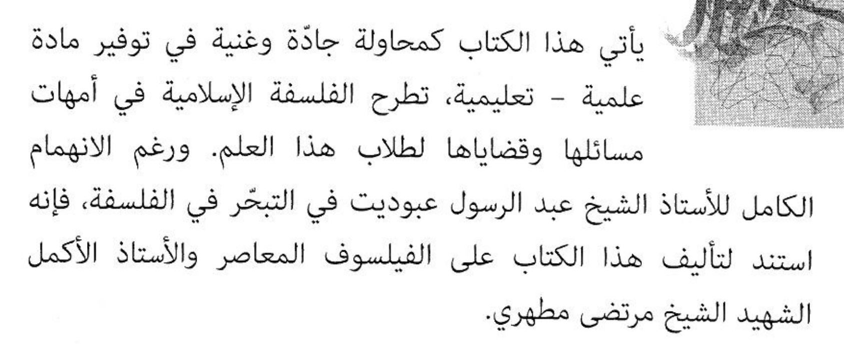








كلمة الناشر
بقلم الشيخ شفيق جرادي



يأتي هذا الكتاب كمحاولة جادّة وغنية في توفير مادة علمية - تعليمية، تطرح الفلسفة الإسلامية في أمهات مسائلها وقضاياها لطلاب هذا العلم. ورغم الانهمام الكامل للأستاذ الشيخ عبد الرسول عبوديت في التبحّر في الفلسفة، فإنه استند لتأليف هذا الكتاب على الفيلسوف المعاصر والأستاذ الأكمل الشهيد الشيخ مرتضى مطهري.

ولمن لا يعرف، فإن مرتضى مطهري رغم عبقريته الفكرية والفلسفية قد تصدى لتسييل الفلسفة بغية وصولها إلى أوسع شريحة من قاصدي المعرفة، سواء أكانوا متخصصين أو غير متخصصين. إلا أن كتاباته ودروسه جاءت مشتتةً على موضوعات متنوعة. وهذه الخصائص، بالإضافة إلى العمق التحليلي في أبحاث مطهري، هي التي دعت الشيخ الفاضل عبوديت إلى أن يقوم بلملمة ما تبعثر من أبحاث وإعادة صوغها وفق منهجية تتقاطع مع مراحل وعناوين مباحث الفلسفة الصدرائية. وهو بذلك يحقق أكثر من هدف:



أ- توفير مادة فلسفية منظومية وفق رؤية الشهيد مطهري، مما يسمح للباحثين في فكره أن يأخذوا القدر الأوفر مما قدمه في هذا الحقل الفكري والمعرفي.

ب- تقديم الفلسفة بلغة وسيطة بين ما هو قديم من لغة الفلسفة وما هو حديث ومعاصر.

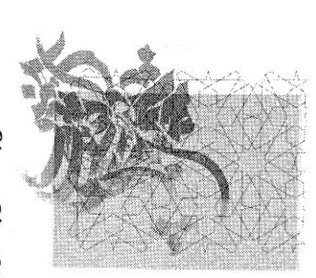
ج- تأمين مصدر غنيّ لتعليم الفلسفة الإسلامية لطالبيها من الراغبين في التخصص في هذا الحقل العلمي.

وإننا في معهد المعارف الحكمية إذ نقدّر عاليًا هذا الجهد المبارك، فقد قمنا بترجمة هذا الكتاب ليستفيد منه طالبو العلم والفكر والمعرفة. وقد وفقنا الله أن كان الشيخ حسن أمهز هو المترجم للكتاب، إذ لطالما عانت الدراسات الفلسفية ذات المصدر الفارسي من عدم توفر المترجم العارف. والحق يقال هنا، إن الشيخ أمهز لم يتعاطَ مع الأمر بروحٍ وظيفية، بل بهمة علمية ودقة تحقيقية وروح رسالية، وبأمانة التقوى العلمية في التدقيق والاستهداف.

وإننا إذ نرجو أن يكون هذا الجهد وهذا الكتاب خالصًا لوجه الله سبحانه، ندعو المولى أن ينفع به طلاب العلم والحقيقة.



مقدمة الطبعة الأولى



بسم الله الرحمن الرحيم

يرى الأستاذ مطهري أن الفلسفة من العلوم التي تتسم بأن تصور مسائلها يكون في الغالب أصعب من إثباتها؛ بخلاف الهندسة الإقليدية مثلًا، التي يُعدّ إثبات المسائل فيها أصعب من تصورها.

ومن هنا كان الأستاذ مطهري من الأشخاص الذين ذهبوا إلى أهمية تصوير المسائل الفلسفية، ومن الذين وضّحوها بشكل جيد، يضاف إلى ذلك، أنه غالبًا ما كان يعمد في الاستدلالات إلى تفكيك مقدماتها، وحين الضرورة كان يبحث كلًا منها بشكل مستقل ومبسوط.

باختصار، فإن للأستاذ مطهري تقريرات سلسةً، مبسوطةً وذات منهج تحليليٍّ إلى حدّ ما، ما يجعلها عمليةً ومفيدةً بالنسبة إلى الطلاب المبتدئين في الفلسفة؛ لكنه وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يمكن تصنيف أي من كتب الشهيد مطهري ككتاب «درسيّ».

من هنا، صمّم كاتب هذه السطور على إعداد كتاب درسيّ مُستلّ من مجموعة مصنفات الأستاذ يكون بعنوان **دروس تمهيدية في الفلسفة**، ليتمكن محبّو الفلسفة من الشروع في الفلسفة الإسلامية من خلال كتاب

يكون باللغة الفارسية، بتقرير سلسٍ مبسوط وتحليلي - إلى حدّ ما - من أستاذ خبير في هذا المجال.

جاء هذا الكتاب في مدخل وأحد عشر قسمًا، على الترتيب التالي:

المدخل في ثلاثة فصول: يتناول مباحث تدور حول الفلسفة.

القسم الأول: في فصلَين، حول مفهوم الوجود.

القسم الثاني: في فصلَين، حول حقيقة الوجود.

القسم الثالث: في فصلَين، حول العدم.

القسم الرابع: في أربعة فصول، حول الإدراك.

القسم الخامس: في ثلاثة فصول، حول المواد الثلاث والمسائل المرتبطة بها.

القسم السادس: في سبعة فصول، حول العلية وما يرتبط بها.

القسم السابع: في خمسة فصول، حول المقولات.

القسم الثامن: في ثلاثة فصول، حول الحركة.

القسم التاسع: في ثلاثة فصول، حول الذات الإلهية.

القسم العاشر: في فصلَين، حول الصفات الإلهية.

والقسم الحادي عشر: في أربعة فصول، حول الأفعال الإلهية.

هذا الكتاب «مُستلّ» من آثار الأستاذ مطهري، وليس عين آثاره؛ أي إن ماتن هذا الكتاب تدخّل وتصرّف في تقسيم الكتاب، وفي تعيين



المطالب وتعيين العناوين الأساسية والفرعية، وهذا ما استلزم طبعًا تقديمًا وتأخيرًا في ترتيب مطالب الأستاذ، وحذفًا لبعضها وتلخيصًا لآخر.

كما يُذكر أن من الأمور التي قام بها راقم هذه الصفحات تحويل العبارات الشفاهية إلى عبارات كتابية وتحريرها، وفي بعض الموارد النادرة كتابتها من جديد؛ لكنني سعيت - على الرغم من هذه التدخلات والتصرفات - إلى المحافظة على مضمون كلام الأستاذ وطريقة تقريره للمطالب؛ بنحوٍ يكون القارئ مطمئنًا معه إلى أن ما يقرأه هو تقرير الأستاذ مطهري للفلسفة الإسلامية.

أما مدى نجاح هذه المساعي فهو خاضع لمقارنة متن كل فصل من هذا الكتاب بالمرجع المناسب له. بعض الفصول لم يُذكر لها مرجع خاص، وهي تلك التي استُلّت من مضمون كلام الأستاذ في موارد مختلفة من آثاره؛ على طريقة أن المضمون والتقرير من الأستاذ، أما الصياغة فمن الكاتب.

على أي حال، سأكون ممتنًا للذين يبدون ملاحظاتهم لمؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية[1] فيما يخص نقاط ضعف الكتاب أو الأمور التي قد تساهم في تحسينه وتجويده. ذلك بعد المراجعة الدقيقة للمطالب المذكورة في هذا الكتاب ومقارنتها مع آثار الأستاذ، سواء كان ذلك من الطلاب الذين يرجعون إلى الكتاب ككتاب درسي أو من الأساتذة الذين يتفضلون بالمرور عليه؛ كل ذلك ليستفاد من الملاحظات في الطبعات القادمة.

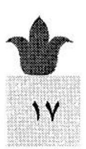
---

(١) مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره (اسمها في اللغة الأم- المترجم).

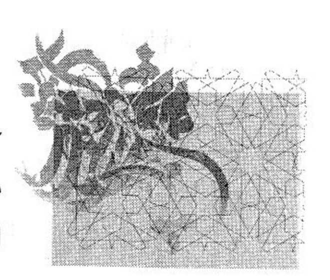


في النهاية، أتوجه بالشكر إلى كل من حجة الإسلام والمسلمين الدكتور محمد مطهري والدكتور أحمد أحمدي اللذَين قرآ هذا الكتاب بدقة من أوله إلى آخره وصحّحاه. كما أشكر كلًّا من السادة مسعود نقي لو، مسعود يوسفي ومحمد عسگري الذين تعهدوا بصفّ هذا الكتاب وتصحيحه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

عبد الرسول عبوديت
قم



مقدمة الطبعة الجديدة



جاءت الطبعة الجديدة من هذا الكتاب في خمسين فصلًا موزعةً على ثلاثة عشر قسمًا. فقد تمّت - مقارنةً مع الطبعة الأولى - إضافة قسمَين وعشرة فصول: قسم الماهية وأحكامها، الشامل لثلاثة فصول بالعناوين التالية: «الماهية»، «حكم حيثية ذات الماهية» و«اعتبارات الماهية»؛ قسم التقدّم والتأخر، الشامل لثلاثة فصول جديدة بالعناوين التالية: «أقسام التقدم والتأخر»، «حقيقة التقدّم والتأخر»، «ملاك التقدم والتأخر»، وفصل من السابق بعنوان «الحدوث والقِدم».

كما تمّت إضافة فصل جديد إلى قسم الإدراك، تحت عنوان «كيفية انتزاع المعقولات الثانية»، وفصل آخر إلى قسم الأفعال الإلهية بعنوان «مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال».

في الختام، نشير إلى أنه تمّت أيضًا، في قسم أحكام حقيقة الوجود، تثنية كل من الفصلَين «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» و«التشكيك في الوجود» نظرًا لأهميتهما: فصار كلّ منهما فصلَين، أولهما في توضيح المدعى والثاني في إثباته؛ فيصير القسم الثاني مع هذا التفصيل مشتملًا على أربعة فصول. يُذكر أن بعض مقاطع هذه الفصول الأربعة هي في الحقيقة إعادة صياغة لتقرير الأستاذ.



نجد إعـادة الصياغة هذه حاضرةً إلى حدّ ما في بعض الفصول الجديدة، وبندرة في المطالب السابقة من الكتاب حيث كان تقرير الأستاذ للمطالب مجملًا أو مغلقًا.

شكر وتقدير

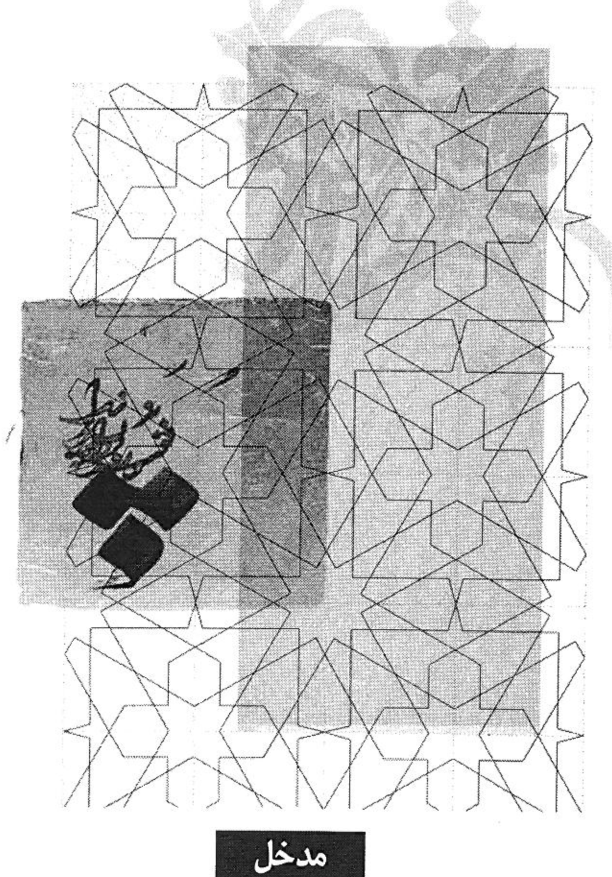
ساهم في إنجاز هذا الكتاب وإتمامه جملة من الأعزّة الذين أدين لجهوهم بالشكر والامتنان. أتقدم بالشكر إلى كل من جناب حجة الإسلام والمسلمين الدكتور أحمد أحمدي، المشرف على الكتاب، وجناب السيد عليرضا تاجيك، اللذَين أضفيا على الكتاب غنًى لغويًّا بفضل التحرير اللغوي - وكانا قد حررا كتاب **النظام الفلسفي للحكمة المتعالية** في جزئه الثالث - وبفضل جملة من النكات التي دعت إلى مزيد تدقيق في المطالب؛ كما أشكر أعضاء إدارة التدوين في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله التعليمية والبحثية؛ لا سيما رئيس إدارة تدوين المتون الدرسية، جناب السيد علي حسيني فاطمي، لمتابعته المستمرة للعمل ولتدقيقه النهائي للكتاب، والسادة عسگري، محرابيون، يوسفي وسنبله كار لصفّ المتن وتصحيحه، وجناب علي موحدي فرد للتدقيق في التصحيحات مـرارًا، والسيدة بتول أحدي لمراجعة الكتاب، وجناب علي آقامحمدي لفهرسة الكتاب إضافةً إلى تنظيم الفهارس الفنية واستخراجها، كما أتقدم بالشكر أيضًا إلى العاملين في منظمة «سمت» والمتصدين لنشر الكتاب وجميع الذين ساهموا بنحو ما في وصول الكتاب إلى مرحلته النهائية. وأسأل الله سبحانه أن يثيبهم ويجزل لهم الأجر.

والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

قم - عبد الرسول عبوديت

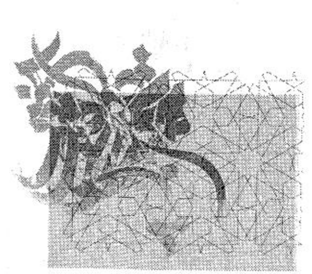
ربيع ١٣٩٢



مدخل



١
كلمة «فلسفة»[١]



١-١. كلمة «فلسفة» عند اليونان

نجد جذور هذه الكلمة عند اليونانيين. ويرى جميع العلماء - من المتقدمين والمتأخرين - الذين لديهم معرفة باللغة اليونانية وبتاريخ اليونان العلميّ القديم، أنّ هذه الكلمة هي مصدر جعليّ عربيّ لكلمة «فيلوسوفيا»[٢].

تتركب كلمة «فيلوسوفيا» من كلمتَي «فيلو» بمعنى المحبة، و«سوفيا»[٣] بمعنى العلم. إذن فإنّ كلمة «فيلوسوفيا» تعني محبة العلم وحينما يقال إن أفلاطون أو سقراط «فيلوسوفس»، فذلك يعني أن كل واحد منهما محبٌ للعلم. وعليه فإنّ كلمة فلسفة - التي تعد مصدرًا جعليًا في اللغة العربية - معناها التفلسف.

---

(١) انظر: مطهري مرتضى، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ١٢٧ إلى ١٣٥.

(2) philosophia.

(3) Sophia.



قبل سقراط ظهرت مجموعة سمّت نفسها بالـ«سوفيست»[1]، أي العلماء. وقد ذهبوا إلى أن إدراك الإنسان هو مقياس الحقيقة والواقعية، مستفيدين من المغالطة في استدلالاتهم. لهذا تبدل معنى كلمة «سوفيست» تدريجيًا من معناها الأصلي إلى معنى المغالِط، وصارت «المغالطة» ترادف كلمة «سفسطة». وكلمة «سفسطة» في اللغة العربية مصدر من كلمة «سوفيست»، وهي تستخدم فيما بيننا بمعنى المغالطة.

وقد اعتبر سقراط نفسه «فيلسوفًا» أي محبًا للعلم بسبب تواضعه، ويمكن أن يكون من أسباب ذلك أيضًا تنزهه عن أن يُصنف مع السفسطائيين في رتبة واحدة، فيطلق عليه «سوفيست» أو «عالم» كما كان يطلق عليهم.

وبالتدريج ارتقى معنى كلمة «فيلوسوفيا» من محب العلم إلى العالِم، وأصبحت كلمة «فلسفة» مرادفةً لـ«العلم»؛ ذلك على عكس كلمة «سوفيست» التي هبط معناها من العالم إلى المغالِط. بناءً عليه فإن كلمة «فيلسوف» لم تستخدم ككلمة اصطلاحية في الفترة التي سبقت سقراط ولا في الفترة التي تلته مباشرةً. ففي تلك الفترة لم يتبلور بشكل واضح المعنى الاصطلاحي لكلمة «فيلسوف»، حتى أنه يقال إن أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح، بل راج مصطلحا «الفلسفة» و«الفيلسوف» فيما بعد.

---

(1) Sophist.

١-٢. كلمة «فلسفة» في اصطلاح المسلمين

أخذ المسلمون هذه الكلمة عن اليونان؛ صاغوها صياغةً عربية، وأضفوا عليها صبغةً شرقيةً واستخدموها بمعنى مطلق العلوم العقلية.

«الفلسفة» في اصطلاح المسلمين الشائع لا تطلق كاسم لفنٍ خاص أو لعلمٍ خاص. فكل العلوم العقلية التي تقابل العلوم النقلية من قبيل اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والعروض والتفسير والفقه والأصول تندرج تحت العنوان الكلي للفلسفة. وباعتبار عمومية مفهوم هذه الكلمة فإنه كان يطلق على الشخص أنه فيلسوف حينما يكون جامعًا لكل علوم زمانه العقلية، كالإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسيات والأخلاقيات والمنزليات، ومن هنا قيل: «كل من صار فيلسوفًا فإنه يصير عالَمًا علميًا مطابقًا للعالَم العلميّ».

وحينما أراد المسلمون بيان التقسيم الأرسطي للعلوم استخدموا لفظَي «الفلسفة» أو «الحكمة» وقالوا إنّ الفلسفة (أي العلم العقلي) تنقسم إلى قسمَين: نظريّة وعمليّة.

الفلسفة النظرية هي التي تبحث عن الأشياء كما هي كائنة، أمّا الفلسفة العمليّة فهي التي تبحث عن أفعال الإنسان كيف يجب أن تكون. والفلسفة النظرية على ثلاثة أقسام: الإلهيات أو الفلسفة العليا، الرياضيات أو الفلسفة الوسطى، الطبيعيات أو الفلسفة السفلى.

الفلسفة العليا أو الإلهيات تشتمل فنَّين: الأمور العامة أو الإلهيات بالمعنى الأعم، والإلهيات بالمعنى الأخص. أمّا الرياضيات فهي على أربعة أقسام؛ كل واحد منها علمٌ قائم بنفسه: الحساب، الهندسة، الهيئة والموسيقى. يبقى الطبيعيات التي تنقسم إلى فروع وأقسامٍ كثيرة.



وتنقسم الفلسفة العمليّة إلى علم الأخلاق، علم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن. بناءً عليه، فإنّ الفيلسوف الكامل هو الجامع لكل العلوم التي مرّ ذكرها.

١-٣. الفلسفة الحقيقيّة أو العلم الأعلى

يرى الفلاسفة المسلمون أن هناك قسمًا معيّنًا من بين أقسام الفلسفة المتعددة يحوز على منزلةٍ وشأنٍ خاص يفضّله على بقية الأقسام، وهو ذلك القسم المعروف بـ«الفلسفة الأولى»، «الفلسفة العليا»، «العلم الأعلى»، «العلم الكلي»، «الإلهيات»، «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقيا». ويمتاز هذا العلم عن العلوم الأخرى بأمور ثلاثة:

١. كونه (بنظر القدماء) برهانيًا ويقينيًا أكثر من غيره من العلوم.

٢. كونه رئيسًا وحاكمًا على بقية العلوم؛ والسبب حاجتها التامة له واستغناؤه عنها.

٣. كونه أعمّ العلوم جميعًا وأكثرها كليّةً.

يعتبر هؤلاء الفلاسفة هذا العلم هو الفلسفة الحقيقيّة. لذا استخدمت كلمة «فلسفة» للإشارة إلى خصوص هذا العلم، وإن كان استخدامه في ذلك نادرًا. فكان لكلمة «فلسفة» معنيان عند المتقدمين: المعنى الشائع، وهو مطلق العلم العقلي. فيشمل كل علمٍ غير نقلي؛ المعنى غير الشائع، وهو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى التي تعتبر أحد فروع الفلسفة النظرية الثلاثة.

بناءً عليه، لا نجد تعريفًا خاصًا للفلسفة إذا ما اعتمدنا المعنى الشائع لمصطلح الفلسفة عند القدماء؛ باعتبار أنها كلمة عامة جدًا ولا



تطلق على علم أو فنٍ خاصٍ. فالفلسفة بناءً على الاصطلاح الشائع هي كل علم غير نقّلي، ولكي يصبح الشخص فيلسوفًا عليه أن يكون جامعًا لكل العلوم العقليّة. وباعتبار هذه العمومية لمفهوم الفلسفة قالوا: «الفلسفة كمال النفس الإنسانية في جانبَيها النظري والعملي». أمّا لو اعتمدنا الاصطلاح غير الشائع، وقصدنا من الفلسفة ذلك العلم الذي اعتبره المتقدمون «الفلسفة الحقيقية» أو «الفلسفة الأولى» أو«العلم الأعلى» فيكون للفلسفة حينها تعريف محدد. ويكون الجواب عن سؤال «ما هي الفلسفة؟»، أنها العلم بأحوال الموجودات من جهة أنها موجودة، لا من جهة كونها ذات تعيّن خاص، ككونها جسمًا أو كمّيةً أو كيفيةً أو إنسانًا أو نباتًا....

توضيحه، أنّ معلوماتنا عن الأشياء على نحوَين: إما مختصة بنوع معين أو جنسٍ معين أي إننا نعلم بالأحوال والأحكام والعوارض الخاصة لنوع معين أو لجنس معين، كعلمنا بأحكام العدد أو أحكام المقادير أو آثار النباتات أو أحوال جسد الإنسان وأمثال ذلك، بحيث نسمي العلم الأول بعلم الحساب أو علم الأعداد، والثاني علم الهندسة، والثالث علم النباتات والرابع علم الطب، وهكذا بقية العلوم من قبيل علم الأرض أو الجيولوجيا، علم المعادن، علم الحيوان، علم النفس، علم الاجتماع وعلم الذرة؛ وإما غير مختص بنوع معين أو جنس معين؛ يعني أن الأحوال والأحكام والآثار ليست للموجود من جهة كونه نوعًا خاصًا أو جنسًا خاصًا، بل من حيث هو موجود، ولمثل هذا العلم يقال فلسفة. وهذا المعنى سيكون مقصودنا في كل مورد نستخدم فيه كلمة فلسفة.



وكما مرت الإشارة فإن من أسماء الفلسفة: «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقيا». وقد كان هذا الاسم سببًا في وقوع اشتباهٍ تاريخيٍّ لا بدّ من الإشارة إليه.

١-٤. ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا

لقد كان أرسطو أول شخصٍ لاحظ وجود سلسلة من المسائل التي لا تنتمي إلى أيٍّ من علوم الطبيعة أو الرياضيات أو الأخلاق أو الاجتماع أو المنطق، معتبرًا أن هذه المسائل يجب أن تشكّل علمًا منفصلًا. ويمكن أن يكون هو الشخص الأوّل الذي حدّد موضوع هذا العلم؛ أي إنه حددّ الأمر الذي يشكّل المحور الذي تدور مسائل هذا العلم حوله ويعطيها الوحدة أيضًا، وهو الوجود أو الموجود.

طبعًا، اتّسعت مسائل هذا العلم فيما بعد، وكثرت كما هو الحال في غيره من العلوم. ويتضح هذا الأمر من خلال المقارنة بين ما بعد الطبيعة عند أرسطو وما بعد الطبيعة عند ابن سينا وصولًا إلى ما بعد الطبيعة عند صدر المتألهين. على كل حالٍ، فإنّ أرسطو هو أوّل من اكتشف أنّ هذا العلم هو علم مستقلّ، وهو أوّل من أعطاه مكانةً خاصّةً بين بقية العلوم، لكنّه لم يسمّه باسم خاص. وقد جمعت آثار أرسطو بعده في دائرة معارف، جاء هذا القسم فيها - من حيث الترتيب - بعد الطبيعيات، وباعتبار أنه لم يكن له اسم معيّن عُرف بـ«الميتافيزيقيا» أي «بعد الفيزيقيا». وقد ترجمت كلمة «ميتافيزيقيا» في اللغة العربية إلى «ما بعد الطبيعة». وشيئًا فشيئًا تم نسيان الداعي الذي من أجله أُطلق هذا الاسم على هذا العلم، وهو أنه يأتي بعد الطبيعيات في كتب أرسطو. وظُنّ فيما بعد أنّ السبب في هذه التسمية يعود إلى أنّ مسائل هذا العلم - أو بعض مسائله لا أقل كالبحث عن الله وعن العقول المجردة



- خارجة عن الطبيعة، ومن هنا انفتح باب التساؤل لدى البعض - كابن سينا مثلًا - على أنه يجب أن تكون التسمية «ما قبل الطبيعة» لا «ما بعد الطبيعة»؛ لأنه إن كان السبب في التسمية اشتمال هذا العلم على البحث عن الله سبحانه، فإنّ الله قبل الطبيعة لا بعدها.

فيما بعد انسحب هذا الخطأ اللفظي والترجَميّ عند بعض متعلمي الفلسفة الجدد إلى خطأٍ معنوي. وقد اعتبر جمع كبير من الأوروبيين أن كلمة «ما بعد الطبيعة» معادلة لكلمة «ما وراء الطبيعة»، وظنوا أنّ موضوع هذا العلم هو الأمور الخارجة عن الطبيعة. لكن الحال - كما عرفنا - أنّ موضوع هذا العلم يشتمل على الطبيعة وما وراء الطبيعة وكل ما هو موجود. على كلٍّ فإن هذه المجموعة من العلماء قد عرّفوا - خاطئين - هذا العلم كالتالي: الميتافيزيقيا هي علم يبحث عن الله وعن الأمور المجردة عن المادة فقط.

١-٥. انفصال العلوم عن الفلسفة

راج في زماننا غلط فادح أُخذ عن الغرب منتشر بين المقلدين للغرب من الشرقيين، وهو أسطورة انفصال العلوم عن الفلسفة. فقد اشتُبه بين التغيّر والتحول اللفظي المرتبط بالاصطلاح وبين التغيّر والتحوّل المعنوي الذي يعود إلى حقيقة المعنى. وقد استقرّت تسمية هذا التحوّل على «انفصال العلوم عن الفلسفة».

كما مرّ سابقًا فإنّ كلمة «فلسفة» أو «الحكمة» في اصطلاح القدماء غالبًا ما كانت تستخدم بمعنى العلم العقلي في مقابل العلم النقلي. من هنا فإن مفهوم هذا اللفظ يشتمل على كلّ علمٍ عقلانيٍّ وفكريٍّ بشريٍّ، وبناءً على هذا الاصطلاح فإنّ لفظ «الفلسفة» اسم عامّ وليس اسمًا

خاصًّا. أمّا في العصر الحاضر فإنّ هذا اللفظ اختصّ بما بعد الطبيعة والمنطق وعلم الجمال. وكان هذا التغيير في الاسم سببًا لأن يَظن البعض أنّ الفلسفة في القديم كانت علمًا واحدًا يشمل الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم، ثمّ انفصلت فيما بعد الطبيعيات والرياضيات عنها واستقلت.

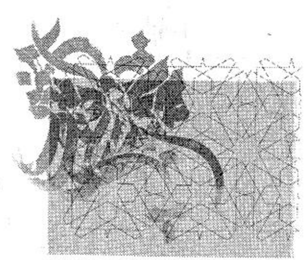
هكذا تعبير يشبه تمامًا كلمة الجسم التي تستعمل أحيانًا بمعنى الجسد المقابل للروح فتشمل بذلك جميع أعضاء الإنسان من رأسه إلى أخمص قدميه.

فيما بعد وُجد اصطلاح آخر، فصارت تستخدم هذه الكلمة بمعنى جسم الإنسان من الرقبة وما يقع أسفلها في مقابل الرأس. ومن هنا فقد يشتبه البعض ظانًّا انفصال الرأس عن بدن الإنسان. فالخلط وقع بين التغيّر والتحوّل اللفظي وبين التغيّر والتحوّل المعنوي. ويشبه أيضًا كلمة «فارس» التي كانت تطلق في يومٍ ما على كلّ إيران، أمّا اليوم فهي تطلق على إحدى محافظات الجنوب في إيران فيُظنّ أن محافظة «فارس» انفصلت عن إيران.

انفصال العلوم عن الفلسفة من هذا القبيل، فالعلوم كانت مندرجةً يومًا تحت اسم عام هو «الفلسفة» أما حاليًا فإنّ هذا الاسم يختص بعلم من العلوم، وبالتالي فإنّ هذا التغيير في الاسم لا يرتبط بانفصال العلوم عن الفلسفة، ولم تكن العلوم في يومٍ من الأيام جزءًا من الفلسفة بمعناها الخاص حتى تنفصل عنها.



٢
الفلسفة الإسلاميّة[١]



٢-١. المذاهب الفكريّة الإسلاميّة قبل صدر المتألهين

سادت أربعة اتجاهات فكرية إسلامية قبل صدر المتألهين تَوزّع عليها المفكرون المسلمون. من البديهي أنّ مرادنا من الاتجاهات الفكريّة هو ما يحمِل في طياته نوعًا من التفلسف، يعني نوعًا من البحث عن الوجود وعن العالم. يتركّز البحث في هذا الفصل حول كليات الفلسفة ولن يكون لنا أي ربط بأيّ من الاتجاهات الفكريّة الفقهيّة أو الحديثيّة أو التفسيريّة أو الأدبيّة أو الأخلاقيّة أو السياسيّة التي لها إطارها الخاص.

من الملاحظ أن هذه الاتجاهات الفكريّة اتّسمت بما فرضه عليها الأفق الإسلامي وتعليماته، فامتازت بذلك عن نظائرها التي تنتمي لغير البيئة الإسلاميّة. بعبارة أخرى فإنّ روح الثقافة الإسلاميّة كانت حاكمةً على جميع هذه الاتجاهات. على كلٍّ فإنّ هذه الاتجاهات الفكريّة الأربعة

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ١٤٨ إلى ١٥٤.



هي: الاتّجاه الفلسفي المشائي، الاتجاه الفلسفي الإشراقي، الاتجاه السلوكي العرفاني والاتجاه الكلامي.

٢-١-١. المنهج الفلسفي المشائي

لهذا الاتجاه أتباع كثيرون، حتى إنّ أكثر الفلاسفة المسلمين ينتمون إليه؛ كالكندي والفارابي وابــن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي[١] والميرداماد وابن رشد الأندلسي وابن باجه الأندلسي. هذا ويُعدّ ابن سينا الممثل الأبرز لهذه المدرسة، فكتبه الفلسفية كتبت على طريق المشاء. منها **الشفاء**، **الإشــارات**، **النجاة**، **دانشنامه علائي**، **المبدأ والمعاد**، **التعليقات**، **المباحثات** و**عيون الحكمة**. المائز عند هذا الاتجاه الاعتماد التام على الاستدلال والبرهان العقلي فقط[٢].

٢-١-٢. المنهج الفلسفي الإشراقي

يمتلك هذا الاتجاه أتباعًا أقل مقارنةً مع سابقه، وكان قد أحيا هذه المدرسة شيخ الإشراق الذي يعتبر الممثل الأكمل لها. ممن نحا هذا النحو أيضًا: قطب الدين الشيرازي، الشهروزي وآخرين. ترك لنا شيخ الإشراق الكثير من المؤلفات من قبيل: **التلويحات**، **المطارحات**، **المقاومات**، **هياكل النور** و**حكمة الإشراق** الذي يعتبر من أشهر كتبه والذي يمتاز عن غيره بأنه الكتاب الوحيد الذي كان إشراقيًا خالصًا. وكان لشيخ الإشراق رسائل فارسية أيضًا كَـ **آواز پر جبرئيل** و**عقل سرخ**.

---

(١) في كون الطوسي مشائيا كلام، فقد عدّه البعض إشراقيًا. (المترجم).

(٢) لمزيد من الاطلاع، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٦.



يعتمد هذا المنهج على دعامتَين أساسيّتَين هما: الاستدلال والبرهان العقلي؛ إضافةً إلى المجاهدة وتصفية النفس. فلا يمكن - بناءً على هذا الاتجاه - الاكتفاء بالاستدلال والبرهان العقلي في إطار كشف حقائق العالم[١].

٢-١-٣. المنهج السلوكي العرفاني

يعتمد منهج العرفان والتصوف على تصفية النفس على أساس السلوك إلى الله والتقرب إلى الحق سعيًا لنيل درجة الوصول إلى الحقيقة. ولا يقبلون بأي وجهٍ الاعتماد على الاستدلالات العقلية، حيث يَعتبر هذا الاتجاه قدم الاستدلاليين خشبيةً، والهدف عند هذا المنهج لا يتوقف عند إدراك الحقيقة، بل يضيف ضرورة الوصول إليها.

كان لهذا الاتجاه أتباع كثيرون، فظهر في العالم الإسلامي عرفاء كبار من جملتهم: بايزيد البسطامي، الحلاج، الشبلي، جنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو سعيد أبو الخير، الخواجة عبد الله الأنصاري، أبو طالب المكي، أبو نصر السراج، أبو القاسم القشيري، محيي الدين العربي الأندلسي، ابن الفارض المصري، المولوي الرومي والخواجة حافظ الشيرازي. ويعتبر محيي الدين العربي الممثل الأكمل لهذه المدرسة حيث إنه أخرج العرفان النظري بصورة محكمة، فتأثر به كلّ من جاء بعده بشدة.

بمقارنة المنهج العرفاني مع المنهج الإشراقي نجد وجه اشتراكٍ ووجهَي اختلاف. أمّا وجه الاشتراك فهو استنادهما على إصلاح النفس

---

(١) لمزيد من الاطلاع، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٦.



وتهذيبها وتصفيتها. أمّا وجوه الاختلاف فأوّلها الرفض الكلي عند العارف لأي نوع من الاستدلال، بعكس الفيلسوف الإشراقي الذي حافظ على الاستدلال معتبرًا أن الفكر والتصفية متعاضدان؛ ثانيها أن هدف الفيلسوف الإشراقي كأي فيلسوف آخر كشف الحقيقة، بينما نجد أنّ هدف العارف هو الوصول إلى الحقيقة.

٢-١-٤. المنهج الكلامي

اعتمد المتكلمون - حالهم حال الفلاسفة المشاء - على الاستدلالات العقليّة، مع موائز:

أولها: أن الأصول والمبادئ العقلية التي تشكل منطلقات البحث الكلامي تختلف عن تلك الأصول والمبادئ العقلية التي تشكل منطلقات البحث الفلسفي. فـ«الحسن والقبح» من أهم الأصول التي استفاد منها المتكلمون، لا سيّما المعتزلة، مع الإلفات إلى أنّ المعتزلة اعتبروهما عقليَين بعكس الأشاعرة الذين اعتبروهما شرعيَين. وقد بنى المعتزلة عدّة قواعد كلاميّةً على هذا الأصل؛ من قبيل: «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح على الباري تعالى» وغيرها الكثير من المطالب.

في مقابل كلّ ذلك نجد أنّ الفلاسفة جعلوا الحسن والقبح من الأصول الاعتبارية والبشرية، حالها حال المقبولات والمعقولات العملية التي تُذكر في المنطق، والتي تستخدم في الجدل فقط دون البرهان؛ ومن هنا اعتَبر الفلاسفة الكلام «حكمةً جدليةً» لا «حكمةً برهانيةً».

ثانيها: أن المتكلم وخلافًا للفيلسوف متعهدٌ الدفاعَ عن الإسلام، أما الفلسفة فبحث حرٌّ، بحيث إن الفيلسوف لا يعيّن مسبقًا العقيدة التي



سيدافع عنها، بعكس المتكلم الذين يكون هدفه معيّنًا مسبقًا. وينقسم المنهج الكلامي إلى ثلاثة اتجاهات:

أ - الاتجاه الكلامي المعتزلي.

ب - الاتجاه الكلامي الأشعري.

ج - الاتجاه الكلامي الشيعي.

لا مجال هنا للبحث الوافي عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات، فذلك يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍ. لكننا نذكر من المعتزلة الذين عاشوا في القرنَين الثاني والثالث الهجريَّين - وهم كُثر - : أبو الهذيل العلّاف، النظّام، الجاحظ، أبو عبيدة معمّر بن المثنى. أمّا رؤوس المعتزلة فيما بعد ذلك، فيمكن عدّ: عبد الجبّار المعتزلي في القرن الرابع والزمخشري في أواخر القرن الخامس أوائل القرن السادس.

أمّا الأشاعرة فرئيسهم الأكبر هو الشيخ أبو الحسن الأشعري (المتوفى ٣٣٠ هـ.ق.) وقد كان كلّ من القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمَين الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي على المذهب الأشعري.

وقد كان المتكلمون الشيعة أيضًا من الكثرة بمكان، فهشام بن الحكم الذي كان من أصحاب الإمام جعفر الصادق _عليه السلام_ من متكلمي الشيعة، وعائلة النوبختي - العائلة الشيعيّة الإيرانية - ضمّت عددًا من المتكلمين الشيعة، كذلك يُعدّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى علم الهدى من متكلمي الشيعة أيضًا. وقد برز الكلام الشيعي بحلّته الأكمل عند الخواجة نصير الدين الطوسي، وكتابه **تجريد الاعتقاد** من أشهر الكتب الكلاميّة. وقد كان الخواجة فيلسوفًا ورياضيًا أيضًا. بعده بدأ البحث الكلامي بالتغيّر بشكل جذري وأخذ يتلوّن بالصبغة الفلسفية.

٢-٢. الحكمة المتعالية

استمرت التيارات السابقة في العالم الإسلامي إلى أن التقوا في النهاية في نقطة واحدة كانت بمثابة ولادةٍ لتيار جديد. هذه النقطة هي بالتحديد الحكمة المتعالية التي شيّد بنيانها المفكر الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ.ق.). وكان قد استُخدم اصطلاح الحكمة المتعالية سابقًا عند ابن سينا في الإشارات، لكن فلسفته لم تُعرف أبدًا بهذا الاسم، بعكس صدر المتألهين الذي أعلن رسميًا أن فلسفته هي الحكمة المتعالية، وقد اشتهرت فيما بعد - بوجهٍ حقٍ - بذلك.

شابهت مدرسة صدر المتألهين المدرسة الإشراقية من جهة توأمتها بين الاستدلال من جهة وبين الكشف والشهود من جهة أخرى. لكنها اختلفت معها في الأصـول والنتائج. وقد تمّ في هذه المدرسة حلّ الكثير من المباحث التي كانت مورد اختلافٍ بين الفلسفة والعرفان، وبين الفلسفة والكلام. ومع ذلك لم تكن فلسفة صدر المتألهين فلسفةً التقاطيةً، بل كانت نظامًا فلسفيًا خاصًا منسجمًا ومستقلًا، على الرغم من تأثّرها بالاتجاهات الإسلامية الأخرى.

ترك صدر المتألهين العديد من الكتب، من جملتها: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، **الشواهد الربوبية**، **المبدأ والمعاد**، **العرشية**، **المشاعر**، **شرح الهداية الأثيرية**. ويُذكر من أتباع مدرسة صدر المتألهين: الحاج الملا هادي السبزواري صاحب كتاب **المنظومة** وكتاب **شرح المنظومة** الذي يشكل مع **أسفار** صدر المتألهين و**الإشارات** و**الشفاء** لابن سينا و**حكمة الإشراق** للسهروردي أهم الكتب الشائعة والمتداولة والتي جرت العادة على تدريسها في مجال العلوم القديمة.

من جملة ما قام به صدر المتألهين أنه عرض المباحث الفلسفية التي تعتبر نوعًا من السلوك الفكري والعقلي، في نظام شبيه بنظام العرفاء في السلوك القلبي والروحي. يعتقد العرفاء أنه على العارف اجتياز أربع مراحل عرفانية:

١. السير من الخلق إلى الحق: يسعى العارف في هذه المرحلة لاجتياز الطبيعة وعوالم ما وراء الطبيعة، ليصل إلى الحق، فلا يبقى من حجاب بين الحق وبين السالك.

٢. السير بالحق في الحق: بعد أن يكون السالك قد تعرّف عن قرب على ذات الحق، فإنه في هذه المرحلة يستعين بالحق ليسير في شؤون وكمالات وأسماء وصفات الحق.

٣. السير من الحق إلى الخلق بالحق: يعود السالك في هذه المرحلة إلى الخلق، لكن عودته لا تعني انفصاله أو بُعدَه عن ذات الحق، بل إنه يرى الحق مع كلّ شيء وفي كل شيءٍ.

٤. السير في الخلق بالحق: يقوم السالك في هذه المرحلة بهداية الناس وإرشادهم، فيأخذ بيدهم ويوصلهم إلى الحق.

وقد قام صدر المتألهين بتقسيم الأبحاث الفلسفية إلى أربعة أقسام أيضًا؛ باعتبار أنّ الفكر نوع من السلوك أيضًا، غايته أنه سلوكٌ ذهنيّ:

١. المسائل التي تطرح بعنوان أنها من الأمور العامة، وتشكّل قاعدةً ومقدمة لأبحاث التوحيد، فتكون في الحقيقة سيرًا من الخلق إلى الحق (السير من الخلق إلى الحق).

٢. أبحاث التوحيد ومعرفة الله والصفات الإلهية (السير بالحق في الحق).

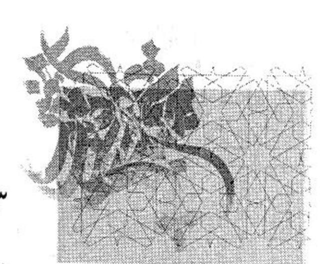
٣. مباحث أفعال الباري وعوالم الوجود الكليّة (السير من الحق إلى الخلق بالحق).

٤. أبحاث النفس والمعاد (السير في الخلق بالحق).

وقد جاء كتاب **الأسفار الأربعة** مبتنيًا على هذا النظام والترتيب. وقد اعتبر صدر المتألهين - الذي سمّى نظامه الفلسفيّ الخاص بـ «الحكمة المتعالية» - الفلسفات المشهورة والمتداولة بما فيها الإشراقية والمشائية «فلسفات عاميّةً» أو «فلسفات متعارفةً».



٣
تعريف الفلسفة[١]



٣-١. موضوع العلم

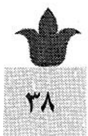
لا بد في المنطق التقليديّ الـذي يتّبعه المناطقة والحكماء المسلمون، من أن يكون لكل علمٍ حقيقيٍّ[٢] موضوع يشكّل المحور لمسائل ذلك العلم، بحيث تبيِّن كل مسألةٍ خاصيةً من خواص الموضوع أو حكمًا من أحكامه. فموضوع الحساب هو العدد، وتبيّن كل مسألة من مسائل الحساب إحدى خواص العدد. وكذا موضوع الهندسة الكميّة المتصلة أعم من الخط والسطح والحجم، وتبيّن كل مسألة هندسيةٍ حكمًا من أحكام هذه الكميات.

موضوع العلم هو الموجب لانسجام وتوحد مجموعةٍ من المسائل في ظلّ علمٍ معين، وهو بنفسه سبب أيضًا لتمايز العلوم عن بعضها.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٤٦٥ إلى ٤٨٠؛ ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه: الصفحات ٥٧ إلى ٦٨.
من الآن فصاعدًا كلما ذكرنا كلمة فلسفة فإننا نقصد منها الفلسفة الإسلامية.

(٢) يخرج بقيد «الحقيقي» العلوم الاعتبارية، كالحقوق، الفقه والأصول. فوجود الموضوع للعلوم الاعتبارية ليس ضروريًا.



فاختلاف الهندسة عن الحساب، واختلافهما عن الطب، واختلاف الكل عن الفيزياء يعود إلى اختلاف موضوعات هذه العلوم.

من هنا كان تمايز الموضوعات موجبًا لتمايز العلوم وكثرتها. أضف إلى ذلك أن موضوع العلم هو السبب أيضًا في قرب العلوم وبعدها عن بعضها، فإذا ما وجدنا نوعًا من التقارب بين الهندسة والحساب غير موجودٍ بين الهندسة والطب، فمردّ ذلك إلى التقارب بين موضوعيهما. بخلاف موضوعي الهندسة والطب؛ باعتبار أن موضوع الحساب العدد أي الكم المنفصل وموضوع الهندسة الكم المتصل، فالكمية هي المشترك بين الموضوعَين، وهو ما يوجب القرابة فيما بين العلمَين. أمّا الطب فموضوعه جسم الإنسان من جهة الصحة والمرض، وهو ما لا نجد فيه وجه اشتراك مع موضوع الهندسة، وعليه لا نجد قرابةً ما بين العلمَين أيضًا.

في النهاية، فإن موضوع العلم هو الذي يحدد المنهج التحقيقي للعلم أيضًا. فإذا ما كان موضوع العلم حسّيًا، يجب اتّباع طريق الحس والتجربة للوقوف على آثاره وخواصه، وسيكون بالتالي هذا العلم تجريبيًا؛ وإن كان الموضوع عقليًا لا حسّيًا، فالمتعين في اكتشاف أحكامه هو الدليل العقلي وقهرًا سيكون العلم عقليًا محضًا، لا تجريبيًا.

ومما ينبغي الإلفات إليه في المقام، أنه لا يجب الخلط بين موضوع المسألة وموضوع العلم. فكل مسألةٍ قضيةٌ تتألف من موضوعٍ ومحمول، وغالبًا ما يكون موضوع المسألة من مصاديق وجزئيات موضوع العلم. مثلًا موضوع الهندسة الكم المتصل وموضوع مسائل الهندسة: الحجم والسطح والطول و.... «حجم المكعب يساوي مكعب الضلع الواحد»؛



«سطح المربع يساوي الجذر التربيعي لضلع المربع». يلاحظ من ذلك أن كلًا من الحجم والسطح والطول من مصاديق وجزئيات الكم المتصل.

يجب أن يكون محمول المسألة واحدًا من الأحكام والخاصيات الحقيقية لموضوع المسألة، ولموضوع العلم أيضًا.

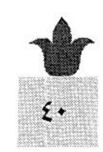
قد ننسب بعض الأحكام والخاصيات لبعض الأمور لكنه يتضح بالدقة العقلية أنها ليست أحكامًا وخاصيات حقيقيةً للمنسوب إليه، بل هي أحكام وخاصيات لشيءٍ آخر، وقد نسبت للأمر الأول بنوعٍ من المسامحة والمجاز الدقيق والخفي حتى عدّت من خاصياته وأحكامه، وهذا النوع من المسامحة ليس بالقليل.

ومن هنا قيّدوا المحمولات التي تنتمي لعلم ما بلا بُدّية كونها محمولات حقيقيةً لموضوع المسألة ولموضوع العلم؛ أي إنها يجب أن تكون أحكامًا حقيقيةً. وفي الاصطلاح تسمى المحمولات والأحكام الحقيقة بـ«العوارض الذاتية» التي سيأتي توضيحها في القريب العاجل.

بناءً عليه، يمكن تعريف موضوع العلم بالتالي: موضوع كل علمٍ هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ ومن هذا التعريف يتبيّن تعريفُ المسألة أيضًا، فالمسألة في كل علم: هي التي تُبيّن أحد العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم.

٣-٢. موضوع الفلسفة

الفلسفة من العلوم الحقيقة وطبعًا لها موضوع، لكن ما هو موضوعها؟ موضوع الفلسفة هو «الموجود». فالفلسفة تبحث عن العوارض الذاتية لـ«الموجود»؛ تبحث عن الأحكام الحقيقية لـ«الموجود»؛ كما تبحث



الهندسة عن الأحكام الحقيقية والعوارض الذاتية للكم المتصل، وكما يبحث الحساب عن الأحكام الحقيقية والعوارض الذاتية للعدد.

٣-٢-١. العوارض الذاتية

يقصد بشكل عام من الأحكام الحقيقية والعوارض الذاتية المحمولات التي تحمل على الموضوع من حيث هو هو. توضيحه، أن بالإمكان ملاحظة كل موضوع من جهات مختلفة ويمكن استفادة جملة من القوانين والأحكام الجارية على الموضوع بحسب كل جهة من الجهات المنظور بها.

مثلًا، للإنسان جسمٌ وكمٌ وكيفٌ وروح مجردةٌ وهو موجود، فيمكن أن يُنظر إليه من حيث هو جسم، ثم يستنتج القوانين الجارية عليه من حيث هو جسم، ويمكن النظر إليه من حيث هو كم وهكذا... الإنسان من حيث هو جسم يشغل حيزًا من المكان، ومن حيث هو كم يساوي بعض الأشياء، يكبر أشياء، ويصغر أخرى، ومن حيث هو كيفٌ فإنه حارٌ وملوّنٌ وله شكل، ومن حيث هو روح مجردة يعلم بنفسه ويمتلك القدرة على التفكير، ومن حيث هو موجود فهو ممكن وواحد ومعلول وبالفعل وحادث؛ لو لم يكن جسمًا فلن يشغل حيزًا مكانيًا؛ ولو لم يكن له كم لم يكن ليساوي أو يكبر أو يصغر بعض الأشياء و... وعليه فإشغال المكان خاصية وحكم حقيقي لجسم الإنسان لا لذات الإنسان؛ والأمر نفسه ينطبق على كونه مساويًا أو أكبر أو أصغر فإنها أحكام حقيقية لكمّ الإنسان لا لذاته.

أما الخاصية الحقيقية لذات الإنسان فهي علمه بنفسه وقدرته على التفكير؛ لأن ذات الإنسان وحقيقته هي الروح المجردة، فعندما نقول إن

الإنسان من حيث هو روح مجردة عالم بنفسه وقادر على التفكير، فذلك يعادل قولنا إن الإنسان من حيث هو إنسان له تلك الصفات؛ ويعادل قولنا إن الإنسان من حيث هو هو له تلك الصفات؛ لذا كان هذان الحكمان من العوارض الذاتية للإنسان دون بقية الأحكام المذكورة.

إشغال المكان من عوارض الجسم الذاتية؛ التساوي والأكبر والأصغر من عوارض الكم الذاتية؛ الوحدة والفعلية والمعلولية والحدوث من عوارض الموجود الذاتية.

٣-٢-٢. العوارض الذاتية لـ «الموجود»

يتضح مما تقدم أن العوارض الذاتية لـ«الموجود» هي المحمولات التي تحمل على الموجود من حيث هو موجود؛ فكما أنّ للكم أحكامه، وللكيف أحكامه، وللإنسان أحكامه، فإن للموجود أحكامه أيضًا، بعبارة أوضح للوجود أحكام أيضًا؛ فإذا ما قيل بأن الوحدة أو الفعلية من العوارض الذاتية للوجود فهذا يعني أن صرف «الوجود» يقتضي الوحدة والفعلية؛ فوجود الشيء كافٍ لكونه واحدًا وبالفعل، ولا يحتاج إلى أي أمرٍ آخر للاتصاف بهذَين الوصفَين.

ومن المحمولات الفلسفية الأخرى التي تُعدّ من العوارض الذاتية للموجود: الكثرة، القوة، العلية، المعلولية، الحدوث، القدم، الضرورة، الإمكان، العالِمية، المعلومية، السبق، اللحوق، الثبات، التغير، الجوهرية، العرضية، الاستقلال، التعلق، الذهنية، الخارجية، والماهوية؛ وهي تختلف عن الأحكام الرياضية - كالتساوي مع شيء أو الكون أكبر منه أو أصغر منه - حيث لا يكفي مجرد صرف «الوجود» للاتصاف بها، بل يجب إضافةً



إلى «وجود» الشيء أن يكون له ماهية خاصة (الماهية الكمية) ليتصف بهذه الأحكام والخصائص.

من هنا عُبِّر عن الأحكام الفلسفية بأنها «الأحكام الكلية للوجود أو الموجود»؛ أي إنها أحكام لا تختص بموجود له ماهية معينة. في الخلاصة يمكن القول بأن الفلسفة علم يبحث عن خواص وأحكام الوجود والموجودية؛ أي إن الفلسفة علم معرفة الوجود.

٣-٣. منهج البحث في الفلسفة

مرّ أن موضوع كل علم يحدد منهج البحث فيه. موضوع الفلسفة هو الوجود والموجودية، وهو مما لا يدرك بالحسّ، والتدقيق بعمل الحواس يؤكد لنا أن الحس لا يكتشف الوجود. فعيننا تحس اللون والشكل والكبر والصغر؛ أذننا الأصوات؛ أنفنا الروائح؛ لساننا الطعم؛ وجلدنا النعومة والخشونة أو الليونة والصلابة أو السخونة والبرودة. وقد شخّصوا المجال الإدراكي للحواس بشكل دقيق في علم النفس الفلسفي وفي علم النفس أيضًا، فلا يدرك بالتالي أيّ من الحواس الوجودَ الذي ينحصر إدراكه بالعقل. ومن هنا كان منهج البحث والتحقيق في الفلسفة هو المنهج العقلي المحض.

نعم، يمكن للفلسفة في بعض الموارد أن تستفيد من النتائج التجريبية كصغرى في قياسٍ تكون كبراه فلسفيةً عقليةً محضةً، وطبعًا تكون النتيجة فلسفيةً، ويصنّف هذا النوع من النتائج كنتائج نصف تجريبية بالنظر إلى أنها حاصل مقدمة عقلية وأخرى تجريبية؛ وذلك يعني أن ما يطرأ على العلوم التجريبية يطرأ عليها، فإذا ما تغيّرت المقدمة التجريبية نتيجةً لتطور الحاصل في العلوم التجريبية، فستتغير



نتيجة الاستدلال قهرًا. أما القوانين الفلسفية التي لا دخالة للمقدمات التجريبية فيها فهي عقلية محضة وتكون مصونةً عن هكذا تغييرات.

٣-٤. ضرورة الفلسفة وفائدتها

الفائدة الأولى للفلسفة تلبية غريزة البحث عن الحقيقة عند الإنسان، فالإنسان باحث عن الحقيقة بالفطرة، يحب أن يعرف أسباب حقيقة الواقعية وكيفيتها. كل علمٍ يتكفل بجزءٍ من هذه الوظيفة، ولا يستثنى من ذلك الفلسفة؛ مع فارق أنّ كل علم من العلوم الأخرى ناظر إلى قسمٍ من الحقائق، بعكس الفلسفة الناظرة إلى جميع الحقائق.

إذا ما شبّهنا الوجود بقصر مؤلف من غرف وصالات متصلة وممرات كبيرة وأفنية وحدائق متنوعة، فكل علم يبحث في غرفة من الغرف ويسعى إلى دراسة الأمور والخصائص الموجودة في تلك الغرفة، أما الفلسفة فهي تنظر من أعلى إلى كل هذا القصر، فتدرس مكان كل غرفة، علاقتها بالغرف الأخرى و... ولا تحصر نفسها في دراسة الأمور والخصائص الموجودة في أي من الغرف.

من هنا، يتحدّد في الفلسفة جميع مراتب الوجود: مرتبة الألوهية أو الله سبحانه وتعالى، مرتبة العقول أو العالم المجرد المحض، عالم المثال، عالم المادة وعلاقة كل مرتبة بالمرتبة الأخرى، إضافة إلى موقعية الإنسان من هذه المراتب، بحيث إنه يتضح بذلك أين كان وإلى أين هو ذاهب.

الفائدة الثانية للفلسفة أنها تتيح القدرة على تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية، بالاستناد إلى خواص وآثار الموجودية التي تنتجها الفلسفة. قد يظن الإنسان مشتبهًا وجود بعض الأمور غير الموجودة، وقد يظن بعدم وجود بعض الأمور الموجودة.



من هنا احتاج إلى فيصل علمي ليميّز به الحقائق من الوهميات والاعتباريات، وهو قوانين الفلسفة.

أضف الى ما تقدم أن جميع القوانين العلمية الكلية تقوم في قانونيّتِها وقطعيتها على الأصول الفلسفية. والفلسفة فقط يمكنها أن تتعهد إثبات كلية وقطعية وصحة أو عدم صحة هذه القوانين. هذا كله بعد الإغماض عن أن إثبات وجود جميع موضوعات العلوم التي لا يكون موضوعها بديهيًا إنما هو واقع على كاهل الفلسفة.

يتضح مما تقدم ضرورة الفلسفة: فالعلوم تحتاج إلى الفلسفة. فإثبات أو نفي الكثير من المسائل المرتبطة بالمصير الأبدي للإنسان وبسعادته وشقاوته، لا يمكن أن يتم إلا في إطار الفلسفة فقط لا غير؛ من جملة تلك المسائل: إثبات وجود الله سبحانه، التوحيد، الصفات الإلهية، الأفعال الإلهية، المعاد ووجود الروح المجردة للإنسان، والبحث عن هذه الأمور يكون مهمًا وضروريًا بمقدار ما يكون الاعتقاد بهذا النوع من المسائل مهمًا بالنسبة إلى الإنسان وبالمقدار الذي تكون فيه مؤثرةً على مستقبله ومصيره.

طبعًا ليس المراد وجوبَ تعلم الفلسفة على جميع الناس، فالفلسفة غير ضرورية للأفراد العاديين الذين لا خبر عندهم عن تشكيكات وشبهات المذاهب الإلحادية، فتكفيهم الاستدلالات البسيطة والرجوع إلى وجدانهم وفطرتهم السليمة. لكن لا محيص عن الفلسفة لو أردنا الوقوف على تحقيقات أعمق في هذا المجال، أو لو أردنا الوقوف على حقيقة الأمور بدقة أو أردنا مواجهة المذاهب الإلحادية والتصدي لها دفاعًا عن العقائد التوحيدية.

٣-٥. مسائل الفلسفة[١]

تجدر الإشارة في النهاية إلى فهرسة كلية للمسائل الفلسفية، حيث يمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام عامة:

١. المسائل المرتبطة بالوجود وبالأمرَين المقابلَين للوجود، أي بالماهية وبالعدم. طبعًا لا شيء في العالم العيني غير الوجود، ولا شيء يقابل الوجود في عالم ما وراء الذهن، بل الذهن الولّاد للمفاهيم هو من يصنع مفهومَين يقابلان الوجود: الأول العدم والثاني الماهية (المراد الماهيات). وقد بُحثت في الفلسفة - لا سيما في الحكمة المتعالية - جملة من المسائل الفلسفية المرتبطة بالوجود والماهية وبالوجود والعدم.

٢. المسائل المرتبطة بأقسام الوجود. فللوجود أقسام أشبه ما تكون بالأنواع لهذا الوجود؛ بعبارة أخرى ينقسم الوجود إلى أقسام كانقسامه إلى: العيني والذهني؛ الواجب والممكن؛ الحادث والقديم؛ الثابت والمتغير؛ الواحد والكثير؛ بالقوة وبالفعل؛ الجوهر والعرض، والمقصود هنا التقسيمات الأولية للوجود، فلا يكون الانقسام إلى الأبيض والأسود، الكبير والصغير، المساوي واللا مساوي، الفرد والزوج، الطويل والقصير وما شابه ذلك، من تقسيمات الوجود بما هو وجود، بل هي تقسيمات للموجود بما هو جسم أو بما هو كم؛ أي إن الموجود من حيث هو جسم أو من حيث هو كم يقبل القسمة إلى هذه الأقسام، لا من حيث هو موجود، أما انقسامه إلى الواحد والكثير أو إلى الواجب والممكن فهو انقسام للموجود من حيث هو موجود.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحتان ١٥٧ و١٥٨.



وقد حُقق في الفلسفة ملاكُ هذه التقسيمات وبُحث، وتم تمييز انقسامات الموجود بما هو موجود عن غيرها. وقد نصادف بعضَ الموارد التي اعتبرها بعض الفلاسفة من تقسيمات الجسم بما هو جسم، وأخرجوها بالتالي عن الفلسفة الأولى، بينما اعتبرها آخرون - ولأسباب متعددة - من تقسيمات الموجود بما هو موجود فتكون داخلةً في الفلسفة الأولى.

٣. المسائل المرتبطة بالقوانين الكلية الحاكمة على الوجود، من قبيل العلية، سنخية العلة والمعلول، الضرورة الحاكمة على نظام العلة والمعلول، التقدم والتأخر والمعية في مراتب الوجود.

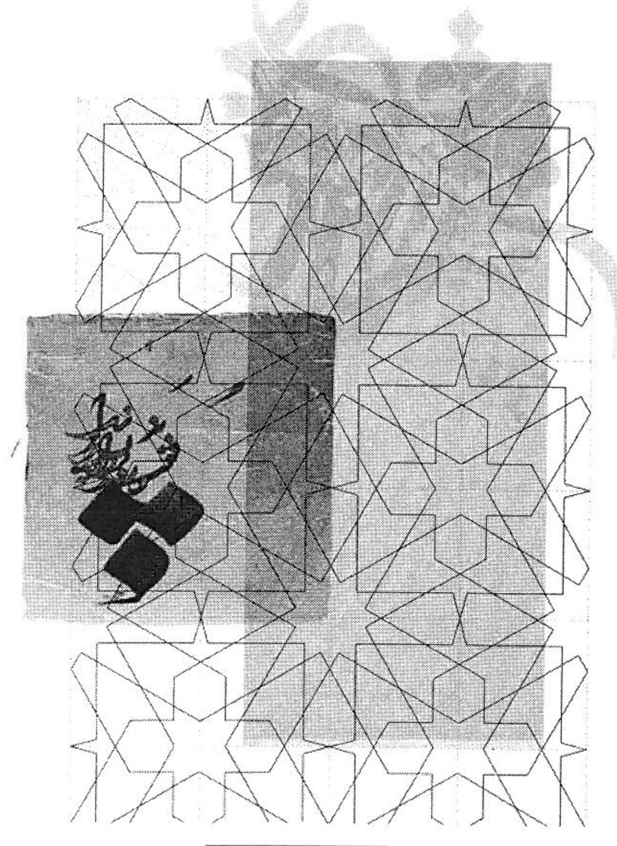
٤. المسائل المرتبطة بمراتب عالم الوجود وطبقاته أو بعوالم الوجود؛ فللعالم طبقات وعوالم خاصة، عدّها الحكماء المسلمون أربعة عوالم كليةً أو أربع نشآت: عالم الطبيعة أو الناسوت، عالم المثال أو الملكوت، عالم العقول أو الجبروت، عالم الألوهية أو اللاهوت. أما عالم المادة فهو عالم المادة والحركة والزمان والمكان؛ بعبارة أخرى عالم الطبيعة والمحسوسات أو عالم الدنيا. وأما عالم المثال أو الملكوت، فهو عالم أعلى من الطبيعة يتصف بالأبعاد والصور مع تجرده عن الحركة والزمان والتغير. وأما عالم الجبروت والعقول أو عالم المعنى، فهو فوق الملكوت ومنزّه عن الصور والأشباح. يبقى عالم اللاهوت وهو وجود الله سبحانه.

٥. المسائل المرتبطة بعلاقة عالم الطبيعة بالعوالم العليا، وبعبارة أفضل، المسائل المرتبطة بالسير النزولي للعالم من اللاهوت إلى الطبيعة، وبالسير الصعودي من الطبيعة إلى العوالم الأعلى مع التركيز



على الإنسان في ذلك، ويسمّى هذا الأخير بـ «المعاد»، وقد انحصر البحث في جملة كبيرة منه في هذا المجال بمدرسة الحكمة المتعالية.



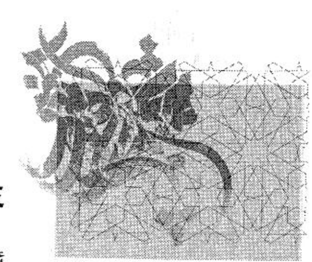


القسم الأول:

أحكام مفهوم الوجود



٤
مفهوم الوجود



٤-١. بداهة مفهوم الوجود[١]

أول ما ينبغي أن يُعلم في كل علم موضوعه؛ أي الشيء الـذي يبحثه ذلـك العلم. ولأنَّ مـوضـوع الفلسفة «الموجود»، يجبُ بالتالي أن نقف على معنى الوجود وتعريفه.

في الحقيقة فإن مفهومَي «الوجود» و«موجود» مفهومان بديهيان لا يحتاجان إلى تعريف؛ أي إن كل شخصٍ يملك تصورًا واضحًا عن هذَين المفهومَين. بل أكثر، حيث إن نفس بداهة مفهوم الوجود أمر بديهي ويجب الاكتفاء في البديهيات بالإلفات فقط.

كل من يرجع إلى نفسه يجد تصورًا واضحًا عن الوجود أو عن الكون؛ يجد لديه حينما يقول «ألِف موجود» أو «ألِف ليس بموجود» تصورًا واضحًا عن الوجود والعدم، فلا يحتاج إلى توضيح معنى «موجود» و«مـعـدوم». حتى الطفل الصغير الـذي لا يملك مخزونًا كبيرًا من

(١) انظر: المصدر السابق، الصفحات ١٩٧ إلى ٢٠٠؛ ولمزيد من الاطلاع، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحات ٣١ إلى ٤٠.



التصورات، حيث تكون قدرته على الحكم على الأشياء غضةً طريةً، يكون مفهومَي الوجود والعدم واضحَين في ذهنه؛ مثلًا، حينما يقول عن إحدى ألعابه: «موجودة هنا» أو «غير موجودة هناك»، فإنه يدرك مفهومَي الوجود والعدم بشكل واضح في ذهنه.

حاول بعض المتكلمين تعريف الوجود، فقالوا مثلًا: الوجود هو «ثبوت الذات» والموجود هو «ثابت الذات». لكن ما طرحوه في مقام التعريف لا يتعدى كونه شرحًا للفظ وشرحًا للاسم؛ أي إنهم وضعوا لفظًا مكان لفظٍ آخر. كما لو قلنا في مقام تعريف «الدواجن» أنها «الدجاج المنزلي»، فمن البديهي أننا بمثل هكذا تعريف لم نعرّف ماهية ذلك الحيوان، بل فسرنا فقط لفظ «الدواجن» بالاستفادة من معرفة المخاطِب بأن لفظ الدجاج المنزلي هو الاسم المعهود لذلك الحيوان. والفرق كبير بين تفسير اللفظ وتعريف المعنى.

إضافةً إلى ذلك فقد أثبتوا في المنطق أن التعريف الحقيقي نوعان: حدّ ورسم. أما التعريف الحدّي فهو تحليل وتجزئة لماهية الشيء، وهو ما يتم في حالة كون ماهية الشيء مركبةً من جزأَين. وقد أثبتوا في المنطق أيضًا أن المركبات الماهوية - خلافًا للمركبات الخارجية - تشتمل دائمًا على جزأَين يكون أحدهما أعم من مفهوم المعرَّف ويسمى بـ«الجنس» والآخر يكون مساويًا له ويسمى «فصلًا». بناءً عليه لا يمكن تعريف المفهوم البسيط تعريفًا حدّيًا، ولا يمكن أيضًا التعريف الحدّي للمفهوم الذي لا يوجد شيء أعم منه.

يتضح مما تقدم عدم إمكانية تعريف مفهوم الوجود بالحدّ؛ فهو مفهوم بسيط، إضافةً إلى أنه لا مفهوم أعم منه ليكون جنسًا له.

والتعريف الرسمي أيضًا لا يتمّ في مفهوم الوجود؛ باعتبار أن التعريف الرسمي - أو التعريف بالرسم - هو تعريف الشيء بآثاره ولوازمه. فقد لا نقف على ماهية شيءٍ بالدقة، لكننا قد نقف على آثارها ولوازمها. مثلًا لا نعرف حقيقة الكهرباء، لكننا نعرف لوازمها من إضاءة وحرارة وحركة، ويمكننا حينذاك تعريف الكهرباء بلوازمها وآثارها تعريفًا رسميًا. لكنه لا يمكننا هنا أن نجد شيئًا أوضح من نفس الوجود ليكون معرِّفًا له، فالوجود لا يمكن تعريفه بالرسم أيضًا.

٤-٢. اشتراك مفهوم الوجود[١]

ترتبط هذه المسألة كسابقتها بمفهوم الوجود فلها بعدٌ ذهني، وهي لا تحتاج أيضًا إلى إقامة البرهان عليها؛ لأنها ترتبط بالوجدانيات الذهنية. والمسألة هي: هل الوجود مشترك لفظي أم معنوي؟

لا شك في إطلاق لفظ «الوجود» على أشياء لا تُعدّ ولا تحصى: فالإنسان موجود؛ الشجر موجود؛ الأرض موجودة. واللفظ الذي يطلق على أشياء متعددة لا يخلو حاله من أمرَين:

الحالة الأولى: أن يكون له معانٍ متعددة، يُقصد أحدها في كل مورد يستخدم فيه؛ كما يقال لذلك المعدن النادر والغالي «عين»؛ ولنبع الماء «عين»؛ وللعضو الذي يقع في رأس الإنسان ويُبصِر به «عين» أيضًا[٢]. استخدمنا في هذه الموارد الثلاثة لفظًا واحدًا في ثلاثة أشياء مختلفة،

---

(١) انظر: المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٠١؛ ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحات ٤٢ إلى ٤٨.

(٢) الماتن ذكر مثال «شير» في الفارسية التي تطلق على الأسد والحليب وصنبور الماء. وقد بدلناه بمثال معروف في العربية بمقتضى الترجمة (المترجم).



وقصدنا في كل مورد معنًى يغاير الموردَين الآخرَين. هذا هو الاشتراك اللفظي؛ أي إن الأمور الثلاثة التي وضع لها هذا اللفظ تشترك فقط في أن اللفظ الواحد يستخدم فيها جميعًا.

الحالة الثانية: أن لا يكون للّفظ أكثر من معنًى أو مفهوم، لكن هذا المعنى أو المفهوم يكون عامًا ويصدق على أشياء مختلفة. كما نشير إلى زيد ونقول «إنسان»، ونشير إلى عمرو ونقول «إنسان»، ونشير إلى حسن ونقول «إنسان»؛ في هذا المورد يدل لفظ «إنسان» على معنًى واحد، لكن هذا المعنى موجود في زيد وعمرو وحسن. فالأمر الذي يشترك فيه كل من زيد وعمرو وحسن هو معنًى وخصوصية وراء لفظية، والسبب في استخدام اللفظ المزبور في جميع هذه الموارد بشكل مشترك، هو كون اللفظ ممثلًا لمعنًى عام يصدق على موارد متعددة بنحوٍ مشترك.

أما لفظ «الوجود» الذي يصدق على جميع الأشياء، فهل هو من قبيل لفظ «عين» الذي يمتلك معنًى ومفهومًا مختلفًا في كل موردٍ يطلق عليه، أم هو من قبيل لفظ «الإنسان» الذي يعتبر مشيرًا إلى مفهوم عام. يظهر بالرجوع إلى الوجدانيات الذهنية أن لفظ «الوجود» بلا شك من النوع الثاني لا الأول.

والتدقيق بما يطرحه الفلاسفة في المقام يغنينا عن إقامة البرهان على مسألتنا، لكن هذا الأمر الواضح قد التبس وخفي على بعض أهل النظر، ومن هنا أُقيمت عليه البراهين التي سنشير إلى بعضها.

٤-٢-١. البرهان

البرهان الأول: يمكن للوجود أن ينقسم إلى أقسام متعددة ولا يمكن إلا للمشترك المعنوي أن يكون منقسمًا على هذا النحو. وتوضيح معنى

الانقسام (مقابل الانقسام الخارجي والعيني) أن المفهوم العام يصبح قسمًا بعد أن ينضم إليه قيد خاص، ويصير قسمًا آخر إذا انضم إليه قيد آخر؛ يقال مثلًا، الحيوان إما ناطق أو غير ناطق، فالحيوان مع الناطق نوع من الحيوانات، ومع غير الناطقية نوع آخر.

ولا يمكن أن يتحقق الانقسام المتمثل بإضافة القيود إلى المعنى المشترك لو كان الاشتراك في اللفظ فقط، دون وجود أي نوع من الاشتراك في المعنى أو المفهوم. هذا ولكننا نجد أن الوجود ينقسم إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، وجود خارجي ووجود ذهني، وجود قديم ووجود حادث، وجود واجب ووجود ممكن. فيتضح من كل ذلك الاشتراك المعنوي للوجود.

البرهان الثاني: لا ريب في تناقض الوجود والعدم. وعلى فرض تردّد شخص في الاشتراك المعنوي للوجود، فإنه لن يكون مترددًا في أن «العدم» مشترك معنوي، وإلا سيلزم القول بإطلاق لفظ العدم على معانٍ متعددة، يناقض جميعها الوجود؛ ويترتب على ذلك القولُ بالتمايز الواقعي بين الأعدام. لكنه سيَثبت في المقطع (٨ - ١) أن لا تمايز واقعي بين الأعدام. فالعدم الذي يعد نقيضًا للوجود مشترك معنوي؛ أي إنه لفظ مشير لمفهوم عام.

هذا، ويثبت الفلاسفة أن نقيض الواحد واحد؛ فمن المحال أن يكون مفهوم واحد نقيضًا لمفهومَين متباينَين؛ وبالتالي فوحدة مفهوم العدم - الذي هو نقيض مفهوم الوجود - دليل على وحدة مفهوم الوجود. ويثبت منه أن الوجود مشترك معنوي.



أما السبب الكامن وراء استحالة أن يكون مفهومًا واحـدًا نقيضًا لمفهومَين مختلفَين، فيكمن في أن لازمه جواز ارتفاع النقيضَين، وهو أمر محال.

توضيحًا لذلك فلنفرض المفهومَين (أ) وَ(ب) المتباينَين (الاشتراك بينهما في اللفظ فقط) وكل منهما يناقض المفهوم (ج)، وهو مفهوم واحد. من الواضح أن معنى كون المفهومَين متناقضَين، هو كون كل شيءٍ مصداقٌ لأحدهما بالضرورة؛ فلا يمكن أن يكون مصداقًا لكلَيهما، أو أن لا يكون مصداقًا لأي منهما، وهو ما يجري على (ب) وَ(ج)، فإذا ما فرضنا شيئًا كمصداق لمفهوم ألف لن يكون مصداقًا لـ(ج) بحكم امتناع اجتماع النقيضَين، هذا من جهة؛ من الجهة الأخرى فإنه وانطلاقًا من أننا فرضنا التباين بين (أ) وَ(ب)، ومن أننا قلنا إن رفع المتباينَين جائز (أي إنه من الجائز أن لا يكون شيء معينٌ مصداقًا لأي من المفهومَين المتباينَين) يمكن لنا أن نفرض عدم كون هذا الشيء مصداقًا لمفهوم (ب)، وبالتالي لن يكون مصداقًا لمفهوم (ج)، ومن الممكن أيضًا أن لا يكون مصداقًا لمفهوم (ب) الذي فرضناه نقيضًا لمفهوم (ج)، وهذا يعني جواز ارتفاع النقيضَين مع أنه أمرٌ محالٌ، لا جائز[١].

البرهان الثالث: إذا ما اعتقدنا بوجود موجود معيّن وأنه من نوع خاص من الموجودات، ثم عدلنا أو شككنا في كونه من ذلك النوع الخاص، فلن ينتفي أصل اعتقادنا بوجود ذلك الشيء، وهذا إنما يدل على الاشتراك المعنوي للوجود.

---

(١) لمزيد من التوضيح فيما يخص هذا البرهان، انظر: مهدي المدرس الآشتياني، **تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري**، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٣.



مثلًا، إذا رأينا من بعيدٍ حيوانًا وظننا أنه فيل، أي إننا اعتقدنا أنه حيوان وأنه فيل. لكننا وجدنا حينما اقترب، أنه حصان، في هذه الصورة لن يتأثر اعتقادنا بأنه حيوان، وذلك لكون الحيوان مشترك معنوي لا لفظي. ولا يمكن أن يتحقق ذلك في حالة الاشتراك اللفظي.

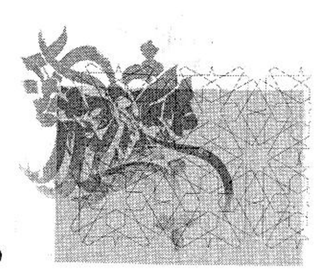
الوجود كالحيوان في مثالنا أيضًا، فقد نعتقد بوجود شيء ونعتقد أنه بالقوة ثم نكتشف بعد ذلك أنه بالفعل. وفي هذه الحالة ينتفي اعتقادنا بأنه بالقوة دون أن يتأثر اعتقادنا بأصل وجوده، كما يمكن أن يعتقد البعض بأن للعالم مبدءًا مع التردد بكونه واجبًا أو ممكنًا، حادثًا أو قديمًا، ماديًا أو مجردًا، هذا الترديد لا يضر بأصل الاعتقاد القطعي بوجود المبدأ؛ وكذا فإنه من الممكن أن نعتقد في البداية أنه ممكن ومادي، ثم يتبين لنا بعد ذلك أنه واجب ومجرد، وهذا التبدّل لن يضر باعتقادنا بأصل المبدأ.

من ذلك كلّه يتضح أن اعتقادنا بأصل وجود المبدأ من التصديق بمعنًى عامّ، أما الاعتقاد بأنه واجب أو ممكن، حادث أو قديم فهو من التصديق بخصوصيات ذلك المعنى العام.





٥
العلاقة بين الوجود والماهية في الذهن وفي الخارج[1]



٥-١. تغاير الوجود والماهية في الذهن[2]

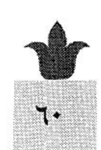
يغاير وجود الشيء ماهيته في الذهن؛ أي إنهما مفهومان لا مفهوم واحد. ويعبّر في الاصطلاح عن التغاير الذهني بين الماهية والوجود بـ«زيادة الوجود على الماهية».

الجنبة الذهنية في هذا البحث واضحة أيضًا؛ لأن البحث يدور حول ما إذا كانت التصورات الذهنية عن ماهية الأشياء في الذهن، عين التصورات عن وجوداتها أم لا؟ والجواب عن هذا السؤال بديهي أيضًا. فبيّنٌ أن تصوراتنا عن الإنسان، الشجر، البياض، الخط، العدد و... ليست نفس تصورنا عن الوجود، كما أنها ليست عين تصورنا عن العدم. نحن نحمل مفهوم الوجود وكذا مفهوم العدم على الإنسان والشجر والبياض و... ونعرف أن حمل هذه المفاهيم على بعضها ليس من قبيل حمل الشيء على نفسه (كقولنا ألف هي ألف).

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٢٠٥ إلى ٢٠٨.

(٢) لمزيد من التوضيح في ما يرتبط بهذا الفصل، راجع: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحات ٤٩ إلى ٥٧.



يكفي للتصديق بهذا المطلب التصور الصحيح له، دونما حاجة إلى إقامة البرهان عليه، لكننا نستعرض - لمزيد من التوضيح - جملةً من البراهين التي أقيمت على هذه الدعوة.

وتجدر الإشـارة قبل استعراض البراهين إلى أن مغايرة الوجود للماهية ينفي أيضًا جزئية الوجود للماهية؛ فلا يكون الوجود عينًا لأي ماهية، ولا جزءًا لأي منها أيضًا. وإذا ما اعتُرض بفرض ثالث - وهو كون الماهية جزءًا للوجود - فجوابه أن هذا الاحتمال غير ممكن أصلًا؛ وذلك باعتبار بساطة مفهوم الوجود؛ فلا جزء له، وقد مرت الإشارة إلى ذلك سابقًا.

٥-١-١. البرهان

البرهان الأول: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لم يكن بالإمكان نفيه عنها، والحال أن نفيه عنها ممكن. بالتعبير الاصطلاحي فإنه «يصح سلب» الوجود عن الماهية. فالوجود ليس عين الماهية ولا جزءها.

توضيحه، أن الوجود لو كان عين الماهية أو جزءها، لكان ذاتيًا لها. وذاتي الشيء لا يسلب عنه. مثلًا، في تعريف الخط نقول: «كمّ متصل ذو بعد واحد». فالمفاهيم الثلاثة المذكورة تشكّل مفهوم الخط، ولا يمكن سلب جميع هذه المفاهيم أو بعضها عن الخط، بأن نقول مثلًا الخط ليس كمًّا متصلًا ذا بعدٍ واحد، أو أنه ليس كمًا متصلًا، أو أنه ليس ذا بعد واحد، لكننا نجد صحة سلب الوجود عن الماهيات؛ مثلًا يمكن القول بأن الخط غير موجود؛ الإنسان غير موجود؛ و.... فالوجود ليس عين الماهية ولا جزءها.

البرهان الثاني: لو كان الوجود عينًا للماهية أو جزءها لم تبق حاجة للاستدلال على وجود أي ماهية؛ فيكون تصور كل ماهية كافيًا لإثبات وجودها. هذا والحال أن الأمر على خلاف ذلك: فمن الممكن أن يكون وجود الماهية غير بديهي، يحتاج في إثباته إلى إقامة البرهان.

وبيانه، أنه قد مر في المنطق أن ذاتي الشيء كما أنه لا يقبل الانفكاك عنه فإنه بديهي الثبوت له؛ أي بعد تصور الشيء يكون حمل الذاتيات عليه بديهيًا لا يحتاج إلى دليل لإثباته، والحال أنه لا وجود لأي ماهية بديهية الوجود.

ويمكن أن يُدّعى هنا، أن الماهيات التي تحتاج إلى إثبات وجودها، هي الماهيات المعقولة من قبيل العقل والهيولى الأولى والزمان، دون الماهيات الحسية من قبيل الإنسان والشجر والبياض التي تُعدّ بديهية الوجود.

والجواب عن هذه الدعوة: أولًا، لإثبات دعوانا يكفي أن تكون بعض الماهيات غير بديهية الوجود؛ لأن الوجود لو كان عين الماهية أو جزءها لوجب أن تكون جميع الماهيات بلا استثناء بديهية الوجود؛ ثانيًا، فرقٌ بين «بديهي الوجود» وبين ما يصطلح عليه «محسوس الوجود»، فالماهية تكون بديهية الوجود حينما يكون نفس تصورها كافٍ عقلًا للتصديق بوجودها، ولا شك أن الماهيات المحسوسة ليست كذلك، فما يشكل الصورة الحسية في الماهيات المحسوسة إنما هو ماهياتها، مع العلم أن مفهوم الوجود ليس حسيًا. وكما ذهب محققو الحكماء، فإن التصديق بوجود المحسوس في الخارج يتم بمساعدة برهان خفي، فحتى وجود الماهيات الحسية يثبت من خلال البرهنة عليه.



ويحتاج هذا البحث إلى مزيد من الشرح والتفسير لكن ذلك يخرجنا عن الغرض من هذا الكتاب.

البرهان الثالث: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها، لم يكن تصور الماهية منفكًا عن تصور الوجود أبدًا؛ أي كلما تصورنا الماهية تصورنا الوجود، والحال أننا نتصور ماهيات مع الغفلة عن وجودها أو عدمها. فالوجود ليس عين الماهية ولا جزءها.

ولا حاجة لتوضيح أن اللزوم الذاتي بين شيئَين يقتضي التلازم بين صورهما، ولا لتوضيح إمكانية التفكيك بين تصور الماهيات وتصور وجودها.

٥-٢. اتحاد الوجود والماهية في الخارج[١]

في بعض الموارد التي نحمل فيها المحمول على الموضوع، يكون لكل من الموضوع والمحمول واقعه الخاص في عالم الواقع والخارج، كما يكون لكل منهما صورته الذهنية الخاصة. مثلًا، حينما نحكم بأن «هذه الورقة بيضاء» أو أن «هذه الغرفة مربعة» أو أن «هذا الطعام حلو»، فإن لكل من الورقة والبياض، الغرفة وشكل المربع، الطعام والطعم الحلو واقعيةً على حدة متمايزةً عن غيرها، كما أنّ لكل منها تصوره الخاص.

بالاصطلاح، فإن لكل منها ما بإزاء؛ واقعية الورق وواقعية البياض، واقعية الغرفة وواقعية الشكل المربع، واقعية الطعام وواقعية الطعم الحلو. هذا على الرغم من تبعية بعض هذه الواقعيات لبعض، كتبعية واقعية البياض وتعلّقها بواقعية الورق و....

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحات ٤٩٨ إلى ٥٠٠؛ والجزء ٩، الصفحات ٦٧ إلى ٦٩.

وفـي المقابل، نجد في جملة من مـوارد حكم المحمول على الموضوع، عدم تكثر الواقعيات الخارجية بين الموضوع والمحمول. فلا نجد اثنَينيةً ولا كثرةً بينهما في الخارج، بل تكون الوحدة هي الحاكمة في الذهن، وتكون الكثرة صرف أمر ذهني. بعبارة أخرى، يقوم الذهن - بما له من القدرة على التجزئة ومن القوة على التحليل - بتحليل الأمر الواحد البسيط الخارجي إلى أمور متعددة، فيصنع مفاهيم ومعاني متعددةً من واقعية خارجية واحدة بسيطة لا كثرة فيها أبدًا.

لا شك في قدرة التجزئة وقوة التحليل التي يمتلكها الذهن؛ فعلى ذلك آلاف الشواهد التي لا لبس فيها، ولو تأملنا في التعريفات النظرية، سنرى بوضوح كيف يصنع الإنسان في ذهنه معاني ومفاهيم مختلفةً لشيء بسيط خارجي، ويجد له حيثيات اشتراك وحيثيات اختلاف، بنحو تكون جميع هذه المعاني والمفاهيم المتكثرة صادقةً على ذلك الشيء البسيط الخارجي؛ مثلما يحكم الذهن في مقام تعريف الخط بأنه «كم متصل ذو بعد واحد»، فالذهن في هذا المقام فكّك الخط في الأفق الذهني إلى كمّ واتصال والكون في بعد واحد، ثم جعل هذه المفاهيم الثلاثة تنطبق على الخط.

ومن البديهي عدم تركب الخط الخارجي من أجزاء ثلاثة؛ فليس للخط جزءٌ هو الكم وجزء هو الاتصال وجزء هو الكون في بعد واحد. فلجميع هذه المفاهيم الثلاثة واقعية واحدة في الخارج، بحيث إنها موجودة بوجود واحد. والذهن هو الذي انتزع من واقعية واحدة مفاهيم متعددةً، وجعلها تنطبق جميعًا على تلك الواقعية. على كلّ، لا تخفى قدرة الذهن على صناعة المفاهيم والمعاني المتعددة من الواقعية الواحدة.



ومن الموارد التي نحمل فيها المحمول على الموضوع دون أن يكون لكل منهما واقعية على حدة، المورد الذي نجعل الموضوع فيه ماهيةً كالخط أو العدد أو الإنسان أو أي أمر آخر، ثم نحمل عليه الوجود؛ أي حينما ننشأ القضايا التي تسمى بـ«الهليات البسيطة»، من قبيل «الخط موجود» أو «العدد موجود» أو «الإنسان موجود».

في هذا النوع من الموارد لا خلاف في تكثّر الموضوع والمحمول - مفهوم الإنسان ومفهوم الوجود مثلًا - في أفق الذهن فهما متغايران هناك. يُعبّر بالاصطلاح بأن «الوجود زائد على الماهية»، ومع أنه مرّ سابقًا أن الوجود - في الظهور الأولي للذهن - أمر يتعلق بالماهية، فإنه هو الذي يخرجها من كتم العدم ويظهرها من تحت حجب الإبهام وظلمات العدم، أو أنه كاللباس الذي تتلبس به الماهية، فإنّ من المسلم أن الوجود والماهية ليسا شيئَين في الخارج، بأن يكون أحدهما ظاهرًا والثاني مُظهِرًا، أو أحدهما متعلَّقًا والآخر متعلِّق به، بل الذهن هو من يحلل الواقعية الخارجية الواحدة إلى حيثيتَين، ويعتبر إحداهما متعلِّقةً والأخرى متعلَّقًا بها.

من الممكن أن يوجد لدينا عدة أنواع من التركيب في الخارج، لكن لن يكون هناك أي معنًى للتركب من الماهية والوجود. يقينيٌ أن هذه الكثرة - أي تركب الشيء من الماهية والوجود - معلولةٌ لقوة التحليل وقدرة التجزئة الممنوحة للذهن، فلا يوجد لدينا في الخارج واقعيتان مستقلتان؛ للوجود وللماهية، أو للإنسان ولوجود الإنسان، للخط ولوجود



الخط، للأرض ولوجود الأرض في الأمثلة المتقدمة. بالتعبير الاصطلاحي، ليس لدينا أمران يكونان ما بإزاء للوجود والماهية في الخارج[1].

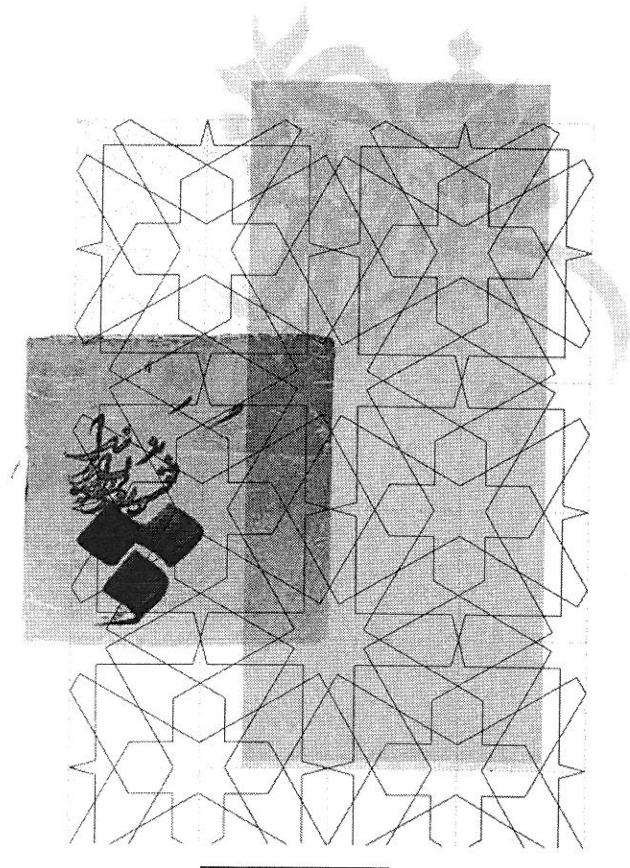
لا حاجة أيضًا لإقامة البرهان على أن كل ماهية تتحد مع وجودها وواقعيتها، فالاختلاف والتعدد بين الماهية والوجود يقع في أفق الذهن فقط وهو نتيجة قدرة الذهنية التحليلة. ولو استطاع أي شخص تصور هذا المطلب بصورة صحيحة فسيصدق به فورًا. ومع ذلك يمكن إقامة البرهان عليه.

وقد طرح هذا البحث في الكتب الفلسفية بعنوان «اتحاد الوجود والماهية في الخارج».

---

(١) انظر: المقطع ٢-٦.





القسم الثاني:

في أحكام حقيقة الوجود





٦
أصالة الوجود واعتبارية الماهية[1]
بيان المدعى

تعدّ مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية - من بين المسائل الفلسفية المرتبطة بالوجود - من أكثر المسائل تأثيرًا في المسار الفلسفي، يليها في ذلك مسألة التشكيك في الوجود. وقد احتلت هاتان المسألتان مركزًا مهمًّا في النظام الفلسفي لصدر المتألهين، فكانتا مفتاح حلٍ للكثير من المعضلات التي كانت عصيةً على الحل قبله. بناءً عليه، سنتعرض في هذا القسم إلى كلا الأمرَين تباعًا.

٦-١. تاريخ المسألة

لم تكن هذه المسألة كما هي عليه الآن مطروحةً في آثار الفلاسفة قبل الميرداماد؛ بمعنى أنه لم يكن من الواجب الاختيار بين أن يكون إما الوجود أصيلًا والماهية اعتباريةً وإما الوجود اعتباريًا والماهية أصيلةً، بحيث إنه يجب اختيار أحد الشقَّين دون أن يكون لهما ثالث؛ فلا نجدها

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٤٩٥ إلى ٥٠٣؛ ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٢٠٩ إلى ٢١١؛ والجزء ٩، الصفحات ٥٩ إلى ١٥١.



كذلك في آثار أرسطو ولا الفارابي ولا ابن سينا ولا من أتى بعدهم من الفلاسفة.

ويقال إن شيخ الإشراق ذهب إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود؛ هذا الادّعاء صحيح من جهة وغير صحيح من جهة أخرى. فإذا ما ظننا أن المسألة عند شيخ الإشراق كانت مطروحةً بشكل يدور معه الأمر بين اختيار أحد الشقّين، بحيث إنه قد ألزم نفسه - عقلًا - باختيار أحد الشقّين وردّ الآخر، ثم وقع اختياره في البحث على أصالة الماهية واعتبارية الوجود، فهذا - بلا شك - اشتباه كبير منا، فالمسألة لم تطرح بهذا النحو في أيّ من آثار السهروردي. أما لو كان المراد أنه كان يفكر - وبشكل ارتكازي - على طرز أصالة الماهية، فأفتى على إثر ذلك باعتبارية الوجود دون أن يلتفت إلى احتمال كون الماهية اعتباريةً والوجود أصيلًا، فالكلام حينها يكون تامًا وصحيحًا. أفرد شيخ الإشـراق في كتبه فصلًا بعنوان «في الاعتبارات العقلية»[1]، وقد طَرح فيما طَرح فيه، سؤالًا مفاده: هل تُغاير حقيقة الوجود في الخارج الماهيةَ كما يغاير مفهوم الوجود مفهومَ الماهية في الذهن؟ ثم أجاب عليه بالنفي؛ وقد استنتج أن لا تحقق لمفهوم الوجود في الخارج لأنه بنى ارتكازًا على أصالة الماهية.

بعبارة أخرى، فلا عينية أو خارجية للوجود، وبعبارة ثالثة، لا حقيقة ولا مصداق له، بل الوجود أمر فرضيّ، ويعبّر عن ذلك بالاصطلاح بأنه «أمر اعتباري»؛ لكنه لم يلتفت إلى أنه من الممكن أن يكون هناك مقاربة أخرى للمسألة قد تتوصل لنتيجة أنّ: الوجود حقيقة عينية

---

(١) انظر: شهاب الدين يحيى السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، الجزء ١، الصفحات ٣٤٠ إلى ٣٦٤.



والماهية أمر ذهني اعتباري. لقد كان من المسلّم عنده كون الماهية أمرًا عينيًا، ومنه استنتج أن الوجود اعتباري.

نعم، تفطّن الميرداماد[١] إلى كلا الشقّين، فطرح المسألة في البداية مرددةً بين أصالة الوجود وأصالة الماهية، ثم اختار من بينهما - وعن تصور واضح للمسألة - شِقّ أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وردّ الاحتمال الآخر. لذلك يمكن القول إنه من الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية بنفس المعنى الذي يفهم الآن من أصالة الماهية. في المقابل عارضه تلميذه صدر المتألهين وتبنّى الشق الآخر للمسألة بعد أن تابع أستاذه على رأيه ردحًا من الزمن، ويكون بذلك قائلًا بأصالة الوجود بالمعنى المراد منها الآن.

إذن فتطور بحث هذه المسألة كما ذكرنا؛ لكن بعض الفلاسفة كالحاج الملا هادي السبزواري[٢] تناولوا المسألة بطريقة تشير إلى أنها من المسائل التي كانت مطروحةً من البدايات في الفلسفة. ويعود ذلك إلى عدم اهتمامهم بتاريخ الفلسفة؛ فقد قيل بأن أفلاطون كان من القائلين بأصالة الماهية أما أرسطو فمن القائلين بأصالة الوجود؛ مع أن الأمر ليس كذلك.

---

(١) انظر: الميرداماد، **مصنفات ميرداماد**، الجزء ١، الصفحات ٥٠٤ إلى ٥٠٧.

(٢) انظر: الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، غرر في أصالة الوجود.



٢-٦. بيان المدّعى[١]

حينما يلاحظ الإنسان إحدى الواقعيات الممكنة الوجود - كزيد مثلًا - في نفسها وبغض النظر عن كل أمر آخر، فإن ذهنه سيحلّلها إلى مفهومَين: مفهوم ماهوي كمفهوم الإنسان ومفهوم غير ماهوي كمفهوم الوجود، ثم يحكم بعد ذلك بأن لهذه الواقعية في الخارج حيثيتَين: حيثية الذات أو الماهية، كحيثية الإنسانية، وحيثية الوجود؛ بعبارة أخرى، يستنتج الذهن من تحليل الواقعية الممكنة إلى مفهومَين وجودَ شيئَين أو حقيقتَين في هذه الواقعية الخارجية هما: الشيء أو الحقيقة الماهوية، والوجود.

تمتاز حيثية الماهية أنها بذاتها لا بشرط عن الموجودية والمعدومية، عن الذهنية والخارجية، عن الكلية والتشخص. بالتعبير المشهور والرائج، الماهية من حيث هي ليست إلا هي. يستنتج من ذلك أولًا: أن عدم هذا النوع من الحقائق لا يسلتزم التناقض، لذا يمكننا القول: الإنسان معدوم، دون أن نكون قد وقعنا في التناقض؛ ثانيًا: يمكن أن يوجد هذا النوع من الحقائق - مع المحافظة على ذاته وحقيقته - في الذهن بنحو كلي، بشكل يكون معه مفهوم الإنسان في الذهن هو نفس الحقيقة الإنسانية، غايتها أنها متصوَرة. بعبارة جامعة، حيثية الماهية سنخ حقيقةٍ لا تأبى في ذاتها الذهنية أو الكلية أو العدم.

أما حيثية الوجود فتمتاز في أن الموجودية ذاتية لها؛ أي إنها تأبى بذاتها العدم؛ فهي خارجية ومتشخصة بالذات. بمعنى أنه لو لم يكن هذا السنخ المتصور في الذهن من الحقائق مجرد توهم ووُجد في الخارج، فسيكون من الحقائق التي لا يمكن اجتماعها مع العدم، بحيث إن مفهوم

---

(١) هذا المقطع من هذا الفصل حرر على ضوء جميع أثار الأستاذ في بحث أصالة الوجود مع تدخل وتصرف من الكاتب. طبعًا سُعي للمحافظة على طريقة تقرير الأستاذ للمطالب قدر الإمكان.

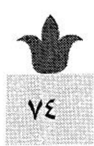


«الحقيقية الوجودية المعدومة» مفهوم يستبطن التناقض، ثم إنه لا يمكن لهذا السنخ من الحقائق أن يأتي بنفسه إلى الذهن لِيُدرك بصورة مفهوم كلي.

بعبارة أخرى، مفهوم الوجود الكلي في الذهن ليس نفس حقيقة الوجود، غايته أنها متصورة في الحالة الثانية عينية في الحالى الأولى. باختصار، حيثية الوجود وحقيقته سنخ حقيقة تأبى في ذاتها الذهنية والكلية والعدم.

ونؤكد هنا أن المراد من حيثية الماهية وحيثية الوجود ليس مفهومَي الوجود والماهية الذهنيَين، بل المقصود من ذلك حقيقتان خارجيتان يصل إليهما الذهن من خلال ذانك المفهومَين - سواء كانت هاتان الحقيقتان الخارجيتان مجرد فرض ذهني أو كانتا موجودتَين فعلًا في الخارج - . على إثر ذلك، يظن الإنسان بسبب صدق المفهومَين المذكورَين على الواقعية الخارجي، أن هذه الواقعية - كزيد مثلًا - تتألف من نوعَين من الحقائق.

أما السؤال الذي يطرح هنا هو: هل لهذا الظن أساس من الصحة؟ هل يمكن القبول بهكذا استنتاج؟ هل تتركب الواقعيات الخارجية الممكنة من حيثيتَين ومن نوعَين من الحقائق (حقيقة الماهية وحقيقة الوجود) أم لا؟ بتقريب آخر، هل الحيثيتان المذكورتان (الماهية وحقيقة الوجود) عينيتان وخارجيتان، بمعنى أن كلًا منهما متحقق في الواقعيات الخارجية - في زيد مثلًا - أم أنهما مجرد فرض ذهني، أم أن أحدهما عيني والآخر أمر فرضي واعتباري؟ في الجواب عن هذا السؤال يمكن أن نفرض أربعة شقوق:



١. كلا الحيثيتَين فرضيتان، فهما ذهنيتان فرضيتان. فالحقيقة الماهوية أمر فرضي وحقيقة الوجود كذلك أيضًا؛ أي إن زيدًا في الخارج فاقد لكلا الحيثيتَين. فهو لا يتألف من أي منهما، بل يتألف من أمر آخر نجهله.

وهذا الشق باطل؛ لأن الفرض تحقق الأشياء والواقعيات وراء ذهننا وفكرنا، وهذا الفرض من مقدمات المسألة فهو محل قبول وإذعان. ولو قلنا بأن الواقعية الواحدة كزيد مثلًا لا يكون وجودها حقيقةً عينيةً ولا ماهيتها - بمعنى أن كلا الحيثيتَين أمر ذهني محض وفرضي بحت. بعبارة أخرى، يكون الإنسان والخط والعدد و... مجرد توهمات ذهنية ومفاهيم لا مصاديق لها - ، سيكون معنى قولنا «الإنسان موجود»: أنني هكذا أفكر، وأنه لا يوجد شيءٌ في عالم ما وراء الذهن يكون مطابَقًا لهذه القضية؛ فتكون هذه القضية بالتالي كاذبةً.

وكذا الحال في «الخط موجود»، «العدد موجود» و.... بناءً عليه ستكون جميع تصوراتنا وتصديقاتنا أو فقل سيكون جميع تفكيرنا أمرًا فارغًا وباطلًا، وما ذلك إلا السفسطة المحضة، وكما أن إنكار الواقعية الخارجية سفسطة، فإن الإنكار التام لمطابقة الذهن للخارج سفسطة أيضًا.

من الأصول والمبادئ الأساسية والأصلية التي تأتي في الفلسفة الإسلامية بعد مبدأ «وجود الواقعية» القضية البديهية الأولية التي تقول بأن تصوراتنا وتصديقاتنا تتطابق مع الخارج في الجملة، فأفكارنا ليست فراغًا وخواءًا محضًا.

٢. كلّ من الحيثيتَين عيني؛ بمعنى أن زيد مثلًا له كلا الحيثيتَين في الخارج؛ فهو يتألف ويتشكّل من هذَين السنخَين من الحقيقة.

وهذا الشق باطل أيضًا؛ لأن تشكّل واقعية واحدة - كزيد مثلًا - في الخارج من حيثيتَين لا يخلو عقلًا عن أحد فرضَين: إما أن يكون على نحو الاتحاد أو على نحو التركيب؛ فإما أن يكون زيد أو أي واقعية أخرى، أمرًا بسيطًا يكون بعينه من سنخ حقيقة الوجود ومن سنخ حقيقة الماهية، وبالتعبير الاصطلاحي إما أن تتحد هاتان الحيثيتان في واقعية زيد البسيطة، وإما أن يكون زيد واقعيةً مركبةً من جزأَين أحدهما الحيثية الماهوية والأخرى حيثية الوجود.

لازم اتحاد هاتَين الحيثيتَين في الخارج التناقض؛ لأن - وكما قلنا سابقًا - حيثية الماهية سنخ حقيقة لا تأبى في ذاتها العدم أو الذهنية أو الكلية، في مقابل حيثية الوجود أو حقيقة الوجود التي تأبى في ذاتها العدم والذهنية والكلية. وفي النتيجة، لو كانت إحدى الواقعيات البسيطة في نفسها من سنخ حقيقة الماهية ومن سنخ حقيقة الوجود فلا يعني ذلك إلا أن الإباء عن العدم والذهنية والكلية ذاتيٌ لهذه الواقعية في نفس الوقت الذي يكون عدم الإباء ذاتيًّا لها أيضًا، وما ذلك إلا التناقض المحال.

أما لو لم تكن هاتان الحيثيتان متحدتَين في الخارج، وبالتالي تكون الواقعية الواحد - كزيد - مركبةً في الخارج من جزأَين؛ أحدهما الحيثية الماهوية والأخرى حيثية الوجود، فسيلزم من ذلك عدم وجود واقعية واحدة أبدًا؛ لأن كلًّا من الحيثيتَين المذكورتَين واقعية قائمة بنفسها ممكنة الوجود متركبة من ماهية ووجود.

ويستمر ذلك إلى ما لا نهاية دون أن يصل الأمر إلى ماهية ووجود لا يتركبان من ماهية ووجود. وعليه سيكون كل واحد منهما مركبًا من أمرَين اثنَين، وكل واحد من هذَين الاثنَين الأخيرَين مركبًا من غيرهما وهكذا



إلى غير نهاية دون التوقف عند أمر غير مركّب من الاثنَين، وبالتالي لن نصل إلى واحد حقيقي، وبما أننا لن نصل إلى واحد حقيقي فإنه لن يكون لدينا مركب حقيقي أيضًا.

بناءً عليه سيلزم من تحقق حيثية الماهية وحيثية الوجود بشكل منفصل في الخارج عدم تحقق الشيء المفروض في الخارج؛ أي لن يكون لدينا واقعية ممكنة الوجود في الخارج أبدًا، وما ذلك إلا الوقوع في فخ السفسطة الرهيب.

بناءً على ما تقدم، لن يبقى لدينا إلا طريق واحد، وهو الإذعان بعينية إحدى الحيثيتَين وكون الحيثية الأخرى حيثيةً فرْضيةً؛ فيكون زيد في الحقيقة إحدى هاتَين الحيثيتَين المزبورتَين: فإما أن يكون من سنخ حقيقة الحقيقة الماهوية أو من سنخة حقيقة الوجود. والإنسان يظنه - اشتباهًا - مركّبًا من كلا الحقيقتَين؛ لأنه يظن أنه لا بد من ثبوت حقيقةٍ تكون بإزاء صدق كل مفهوم على الخارج، وهذه الحقيقة تغاير الحقيقة الأخرى الثابتة بسبب صدق مفهوم آخر على الخارج. ومن خلال هذا الظن وهذا التفكير ينطلق من صدق مفهومٍ ماهويٍ وصدق مفهوم الوجود على إحدى الحقائق الخارجية - كزيد - ليستنتجً أن زيدًا يتألف في الخارج من كلا هاتَين الحقيقتَين؛

والنتيجة إلى الآن أنه لا بد من انتخاب أحد هذَين الشقَّين الآتيَين:

٣. حيثية الماهية أمر عيني وحيثية الوجود أمر فرْضي واعتباري؛ فزيد مثلًا يتشكّل في الحقيقة من سنخ حقيقة الماهية لا من سنخ حقيقة الوجود، وبالتالي فإن حقيقة الوجود أمر فرْضي واعتباري.



٤. حيثية الوجود أمر عيني وحيثية الماهية أمر فرْضي واعتباري؛ فيكون زيد من سنخ حقيقة الوجود لا من سنخ الحقيقة الماهوية، ويظن الإنسان أنه من سنخ الحقيقة الماهوية أيضًا، بسبب صدق المفهوم الماهوي عليه. بناءً عليه، تكون الحقيقة الماهوية التي تُعدّ حقيقةً خارجيةً، مجرد فرض واعتبار[1].

فالشقوق المتقدمة تؤدي إلى التالي: الأول إلى اعتبارية الماهية والوجود؛ الثاني أصالتهما معًا؛ الثالث أصالة الماهية واعتبارية الوجود؛ أما الرابع فأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

عليه، يكون معنى أصالة الوجود: كون الواقعيات الخارجية من سنخ حقيقة الوجود؛ أي إنها من سنخ حقيقةٍ ذاتيتها الموجودية والتشخص والخارجية، وهي ليست من سنخ الماهيات. بعبارة أخرى، حقيقة الوجود هي التي تملأ الخارج لا الحقيقة الماهوية. واعتبارية الماهية تعني أن

---

(١) جاء في كتاب **نهاية الحكمة** في بيان مسألة أصالة الوجود توضيح هذَين الشقَّين الأخيرَين ما نصه: «وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة، كانت إحدى هاتَين الحيثيتَين -أعني الماهية والوجود- بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة، وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأخرى» [محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تحقيق وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة ٩، ١٤٣٩ هـ.)، الجزء ١، الصفحة ١٩.]. وقد استخدم عكس هذا التعبير أحيانًا في نتاج الأستاذ مطهري، حيث قال: «وحينئذٍ يقع السؤال عن الأمر الواقعي الذي قد ملأ الواقع، هل هو ما يشار إليه بعنوان الموجود أو يشار إليه بعنوان الشجر والحجر وغيرهما. وبعبارة أخرى هل الأصيل هو الوجود أو الأصيل هو الماهية؟» [(مرتضى مطهري، **تقريرات شرح المنظومة** (طهران: مؤسسه انتشارات حكمت، الطبعة ١، ١٤٢٧ هـ. ق.، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٥٧]. وهذه التعابير تدل بالدقة على نفس المعنى الذي جاء في المتن، ومن هنا لا ينبغي أن نفهمها بطريقة أن الواقعية العينية هل هي مصداق المفهوم الماهوي أو مصداق مفهوم الوجود. [وضع الخط من المترجم تسهيلًا للوقوف على محل الشاهد].



الإنسان يظن الواقعية الخارجية من سنخ الحقيقة الماهوية، لأن المفهوم الماهوي يقبل الصدق عليها؛ ويظن أن الماهيات تملأ الخارج والواقع. بعبارة أخرى، فإن الإنسان وعلى الرغم من عدم وجود الحقيقة الماهوية في الخارج يظنها موجودةً فيه؛ أي إنه يشمِّل الماهية لحكمٍ هو في الحقيقة للوجود لا للماهية.

فعندما يقال إنه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية تكون الماهيات مجرد انتزاعٍ عقليٍّ واستخلاص ذهني لا يُقصد منه أنه لا مصداق لمفهوم الماهية كما لا مصداق لمفهوم العنقاء والغول والحظ وما شاكل ذلك، بل معناه تلقي الحقيقة الماهوية كحقيقة خارجية صنعها وأنتجها الذهن. وعليه فالمفاهيم الماهوية تصدق حقيقةً وبالذات على الواقعيات الخارجية[1]، هذا وصدقها على هذه الواقعيات لا يعني أبدًا أنها من سنخ الحقيقة الماهوية.

---

(١) تبين من ذلك أن المراد من الـ«ما بإزاء» ليس المصداق، بل المراد منه الحيثية التي تحاذي الواقعية الخارجية، في مقابل الحيثية التي يصنعها الذهن ولا تكون محاذيةً لتلك الواقعية. وعليه فلا يكون المراد من أنه هل الوجود أصيل أو الماهية أصيلة، كون الواقعية الخارجية مصداقًا لمفهوم وجود أو كونها مصداقًا لمفهوم الماهية. أصلًا الكلام في هذا المقام لا دخالة فيه لا لمفهوم الوجود ولا لمفهوم الماهية، بل الكلام عن حيثية الوجود والحيثية الماهوية. ببيان آخر، محل الكلام يدور حول حقيقة الوجود وحقيقة الماهية، وأنه أي الحقيقتَين يرجع إلى الواقعية الخارجية، وبتعبير اصطلاحي أيهما بإزاءها، وأيهما اعتبار الذهن وفرضُه، فلا يكون راجعًا إلى الواقعية الخارجية ولا تكون ما بإزاءٍ له. والخلط بين مصطلحَي «مصداق» و«ما بإزاء» يقلب المسألة رأسًا على عقب. ونجد في الكثير من المؤلفات الفلسفية المعاصرة تفسيرًا خاطئًا لمصطلحَي «الحيثية الماهوية» و«حيثية الوجود» بأنهما المفهوم الماهوي ومفهوم الوجود، وبتبع ذلك يُتعامل مع مصطلح «ما بإزاء» على أنه بمعنى «مصداق»، وفي النتيجة يطرح المدعى في هذه المسألة بالتقرير التالي: «هل الواقعية العينية للشيء مصداق حقيقي وبالذات للمفهوم الماهوي دون مفهوم الوجود أو بالعكس؟» وهو تقرير غير صحيح (من جملة هذه المؤلفات انظر: جواد تهراني، **عارف وصوفي چه مى گويند؟**، الصفحات ١٨٤ إلى ١٨٦).



في المقابل تأتي أصالة الماهية واعتبارية الوجود التي تعني أن الواقعيات الخارجية من سنخ الحقيقة الماهوية؛ أي إنها من سنخ حقيقةٍ لا تأبى في ذاتها العدم أو الذهنية أو الكلية، وليست من سنخ حقيقة الوجود، فما يملأ الخارج هو الحقيقة الماهوية لا حقيقة الوجود. وبذلك يصير الكلام عن حقيقة خارجية تسمّى بحقيقة الوجود كلامًا عن حقيقة فرْضية.

٦-٣. اصطلاحا الأصيل والاعتباري

اتضح مما تقدم أن الأصالة المبحوث عنها في هذا المقام بمعنى كون الشيء عينيًا وخارجيًا، في مقابل الاعتبارية التي تعني عدم كون الشيء عينيًا وعدم كونه خارجيًا، بل تعني كونه انتزاعًا ذهنيًا. عادةً تطلق الأصالة - في الاستخدامات الفلسفية الجديدة - بمعنى التقدم والكون أصلًا في مقابل الكون فرعًا أو نتيجةً. يقولون مثلًا: هل الأصالة للروح أم للمادة؟ ومن البديهي أنهم لا يقصدون السؤال عن العيني والخارجي منهما أو الاعتباري والانتزاعي، بل المراد أن الأصل والأساس هو المادة وتأتي الروح كخاصية لها أو كنتيجة من نتائج تركيباتها، أم العكس.

ولا يراد هكذا معنى من الأصالة في بحث أصالة الوجود، ليكون النزاع هل الوجود هو الأصل والأساس فتكون الماهية خاصيةً من خصائصه أم العكس، بل المراد - كما قلنا سابقًا - هو السؤال عن الأمر الذي يملأ عالم الخارج وعالم ما وراء الذهن، فهل هو حقيقة الوجود أم الماهية؟ ويقال «أصيل» للحيثية التي يتشكّل منها عالم الخارج، أما الحيثية التي لا تكون كذلك، بل التي يُظن ويُحتمل أن تكون كذلك، فهي تسمّى بـ «الاعتباري». ولا نقول بأي نحو من العينية والخارجية لذلك الأمر الذي يظهر أنه اعتباري سواء كان الوجود أو الماهية؛ حتى بالنحو



الذي يكون فيه بمنزلة الفرع والنتيجة للآخر. إذن لا ينبغي اعتبار البحث عن الأصالة وعدمها هنا نوع بحث عن الأصالة وعدمها كما هي في الأبحاث الفلسفية الجديدة.

٤-٦. اختلاف أصالة الوجود وأصالة الماهية في صدق مفهوم الوجود

لو فكرنا بناءً على أصالة الوجود، أي اعتقدنا بأن الواقع الخارجي من سنخ حقيقة الوجود لا الماهية، يجب علينا الإذعان بأن مفهوم الوجود يقبل الصدق بالذات والحقيقة بنحو حمل هو هو على الواقعيات الخارجية؛ أي إننا إضافةً إلى صحة قولنا: «زيد إنسان» و«زيد موجود» فإنه من الصحيح أن نقول: «زيد وجود» أيضًا؛ لأنه وبناءً على الفرض المتبنى، فإن مفهوم الوجود يحكي عن حقيقةٍ ذاتها الموجودية؛ تطرد العدم بذاتها؛ والفرض أن حقيقة الوجود كذلك.

إذن فهذا المفهوم يحكي عن حقيقة الوجود؛ أي إنه يقبل الحمل عليه بحمل هو هو، والحال أنه بناءً على أصالة الوجود فإن الواقعية الخارجية من سنخ حقيقة الوجود، وعليه يكون مفهوم الوجود قابلًا للحمل - بحمل هو هو - على كل واقعية خارجية، وفي النتيجة يمكن لنا أن نقول بأن «زيدًا موجود». أما لو فكرنا على طريقة أصالة الماهية واعتبرنا أن الواقعية الخارجية من سنخ الماهية، فلن يكون الأمر كذلك؛ لأن الماهية حتى فيما لو كانت موجودةً فإنها بالذات ممكنة وجائزة العدم؛ أي إنها في تلك الحال أيضًا لا يكون الموجودية وطرد العدم من ذاتياتها، ليكون مفهوم الوجود حاكيًا عنها ويكون قابلًا للحمل عليها بحمل هو هو. عليه، وبناءً على أصالة الماهية، لا يمكن القول بأن: «زيدًا وجود». فقط يمكننا القول: «زيد إنسان» و«زيد موجود».

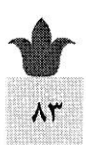


بناءً عليه يتضح الفرق بين أصالة الوجود وأصالة الماهية في الصدق الحقيقي لمفهوم الوجود على الواقعيات، وأنه ليس في صدق مفهوم الماهية أو مفهوم الموجود عليها. فبناءً على أصالة الوجود يكون مفهوم الوجود قابلًا للحمل بحمل هو هو على الواقعيات، أما بناءً على أصالة الماهية فلن يكون قابلًا للحمل أبدًا.

لذلك قد يُطرح مدعى أصالة الوجود على هذا الأساس، فيقال بأن المراد من أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو كون مفهوم الوجود يصدق حقيقةً وبالذات على الواقعيات الخارجية، كما هو الحال في صدق المفهوم الماهوي - كالإنسان مثلًا - وصدق مفهوم الموجود، حقيقةً وبالذات على الواقعية الخارجية[١].

---

(١) انظر: المولى علي النوري، **رساله بسيط الحقيقة ووحدت وجود**، الصفحة ٢٤.



٧
أصالة الوجود واعتبارية الماهية
الأدلة

أقيم لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية أكثر من عشرة براهين. وقد طرح صدر المتألهين هذه البراهين بشكل متفرق في بعض كتبه؛ لكنه جمع جملةً منها في كتاب **المشاعر**، في المشعر الثالث. ولا تصنف هذه البراهين في مستوًى واحد: فبعضها أمتن من بعض. وسنعرض ثلاثةً منها في هذا الفصل.

٧-١. البرهان الأول

ذكر لهذا البرهان تقريران، وهو يثبت أصالة الوجود بالاستناد إلى حقيقة الوجود والماهية فقط، دون الرجوع إلى أي أمرٍ خارجي:



٧-١-١. التقرير الأول[١]

مرّ في الفصل السابق أن الأمر يدور بين كون الواقعية الخارجية - كزيد مثلًا - إما من سنخ حقيقة الوجود وتكون الماهية بذلك أمرًا فرضيًا واعتبارًا ذهنيًا، وإما من سنخ الماهية فتكون حقيقة الوجود أمرًا فرضيًا ونتاجًا ذهنيًا. ولتتعين صحة أحد الشقَّين من خلال هذا البرهان، سنعمد إلى خصائص الواقعية من حيث هي واقعية فنعدّدها، ثم نقارنها مع خصائص كلٍّ من الحقيقتَين. فإذا ما ظهر التطابق بين خصائص الواقعية وخصائص حقيقة الوجود فستكون الواقعية الخارجية بالضرورة من سنخ حقيقة الوجود لا من سنخ الحقيقة الماهوية، وأما إذا ما ظهر التطابق بين تلك الخصائص وخصائص الحقيقة الماهوية فستكون الواقعية من سنخها بالضرورة لا من سنخ حقيقة الوجود؛ والمستند في ذلك أن فرض كون الواقعية من سنخ إحدى الحقيقتَين في نفس الوقت الذي لا تتطابق فيه خصائصهما تناقض محال.

من خصائص الواقعية من حيث هي واقعية طرد العدم والخارجية والتشخص بالذات؛ باعتبار أنه من غير الممكن أن يكون زيد مثلًا معدومًا في حال كونه موجودًا، فلو كان معدومًا لن يكون واقعيةً من الواقعيات، وإن كان منها فلن يكون معدومًا. فلدينا تنافٍ ذاتي بين الواقعية والعدم. بالتالي فإن طرد العدم، أو فقل الموجودية، ذاتية من ذاتيات كل واقعية من حيث هي واقعية وفي حال كونها واقعيةً.

---

(١) انطلاقًا من الإجمال والإبهام الذي نجده في آثار الأستاذ حول هذا التقرير، فقد أعاد الكاتب صياغة هذا التقرير الموجود في المتن على أساس تقرير الأستاذ. وقد سُطرت بقية مطالب هذا الفصل مع تدخل وتصرف من الكاتب في كلام الأستاذ لكن مع المحافظة على تقريره.



ولا يمكن أيضًا لزيد أن يأتي إلى الذهن. نعم، يمكن أن يكون لديه صورة جزئية أو كلية في الذهن، أما هو بنفسه فمحال أن يأتي إلى الذهن؛ وكذا الحال في كل واقعية أخرى. عليه، لدينا تلازم ذاتي بين الواقعية والخارجية.

والكلام نفسه يجري في الكلية، فلا يمكن لزيد أن يفقد تشخّصه ويصير كليًا في عين الحال الذي لا يزال هو زيد نفسه، وهكذا الحال في كل واقعية أخرى؛ أي إن التشخص من ذاتيات الواقعية من حيث هي واقعية. بناءً عليه، يمكن القول وبعبارة واحدة إن الواقعية تلازم بالذات الموجودية وطرد العدم، الخارجية والتشخص؛ وفي النتيجة تنافي ذاتًا المعدومية، الذهنية والكلية.

ومن الواضح أن الخصائص السابقة الذكر هي نفس خصائص حقيقة الوجود، لا خصائص الحقيقة الماهوية. فحقيقة الوجود هي نفس الحقيقة الخارجية لا الحقيقة الماهوية.

ومن الجدير بالذكر هنا، أنه من غير الضروري في إثبات هذه الدعوى أن نقايس الواقعية مع حقيقة الوجود والحقيقة الماهوية على مستوى الخصائص الثلاث؛ بل تكفي المقارنة في إحداها لإثبات المطلوب؛ أي إنه يكفي كبرهان على أصالة الوجود، كون الواقعية بالذات موجودةً وطاردةً للعدم وكون حقيقة الوجود - إن وجدت في الخارج ولم تكن فرضًا - أيضًا كذلك. وكذا الحال في الخاصيتَين الأخريَين. عليه، لا يكون البرهان المتقدم برهانًا واحدًا فقط، بل يكون جامعًا لثلاثة براهين.

٧-١-٢. التقرير الثاني

لفهم هذا التقرير لا بد من بيان مقدمة مفادها: أن كل موضوع يحمل عليه محمول من المحمولات، فإن حاله لا يخلو - في جميع الحالات - من أن يكون هو بنفسه وبغض النظر عن أي أمرٍ آخر، مستحقًّا لحمل ذلك المحمول عليه، فلا يحتاج - في هذا الاستحقاق - إلى انضمام أي شيءٍ آخر أو إلى اعتبار حيثية أخرى معه؛ أو أن يكون مستحقًا لحمل ذلك المحمول عليه في حال انضم إليه شيء آخر أو حيثية أخرى.

مثاله قولنا: الجسم أبيض، فالجسم في هذه القضية موضوع وأبيض محمول، والجسم في نفسه لا يستحق حمل هذا المحمول عليه؛ أي إنه لا يقتضي بنفسه وبما هو هو أن يكون أبيضَ.

بعبارة أخرى، الجسم من حيث هو جسم وبما هو هو ليس أبيضَ، بل يستحق أن يتصف بالبياض حينما يعرض عليه «البياض» في الخارج وينضم إليه؛ لكن الحال ليس كذلك حينما نقول البياض أبيض. البياض ليس أبيضَ لانضمام أمرٍ آخر أو حيثية أخرى إليه، بل هو كذلك في نفسه وبما هو هو. في مثل هذه الموارد يقال: البياض أبيض بالذات، والجسم أبيض بواسطة البياض. يسمّى هذا النوع من الوساطة (الوساطة لاستحقاق حمل المحمول على الموضوع) بالـ«وساطة في العروض»، وهذا النوع من الواسطة يسمى بالـ«الواسطة في العروض» أو بالـ«الحيثية التقييدية». بكلمة جامعة، كلما احتاج الموضوع في استحقاق حمل المحمول عليه إلى وساطة شيء معين، يقال لهذا الشيء «واسطة في العروض» أو «حيثية تقييدية».

والأمر المهم الذي يجب ملاحظته هنا حتى لا نقع في الاشتباه - وقد وقع فيه كثيرون - أنه في المثال المتقدم لا ربط لنا بحاجة عروض

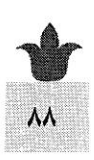


البياض على الجسم (أو فقل بوجود البياض في الجسم) إلى علة فاعلية أو عدم حاجته، وبالتعبير الاصطلاحي لا ربط بنا بحاجته إلى «حيثية تعليلية» وعدم حاجته إليها؛ فلا شك بحاجته إلى علة فاعلية، لكن الحاجة إلى العلة الفاعلية أو إلى الواسطة في الثبوت أو إلى الحيثية التعليلية غير الحاجة إلى الواسطة في العروض وإلى الحيثية التقييدية؛ لأننا حتى لو فرضنا وجود البياض بنفسه ودون حاجة إلى علة فاعلية في الجسم (أي حتى لو فرضنا عدم ضرورة الواسطة في الثبوت والحيثية التعليلية في ثبوت البياض للجسم) فإن الحاجة إلى الواسطة في العروض وإلى الحيثية التقييدية لن تنتفي وستبقى قائمةً.

المقدمة السابقة تطرح لنا مجددًا قضية أصالة الوجود أمامنا لكن بشكل آخر؛ لأن العقل يستنتج من صدق المفهوم الماهوي على الواقعية الخارجية (كصدق مفهوم الإنسان على زيد) أن «الإنسان موجود».

ببيان آخر، يستنتج العقل من صدق قضيتَي «زيد إنسان» و«زيد موجود» أن «الإنسان موجود». وبالالتفات إلى المقدمة المذكورة، فإن العقل يجد نفسه أمام سؤالٍ مفاده: هل يحتاج حمل المحمول على موضوعه في هذه النتيجة، إلى واسطة في العروض، وبشكلٍ عام، هل حمل الموجود على الحقيقة الماهوية يتم بواسطة في العروض؟. فإن كان الجواب بالنفي، فذلك سيعني أن الحقيقة الماهوية والحيثية الماهوية ليست حقيقةً فرضيةً وصناعةً ذهنيةً، بل هي المتحققة واقعًا في الخارج، والواقعيات الخارجية هي هذه الماهيات؛ وبالتبع يجب أن يستنتج من ذلك أن حقيقة الوجود حقيقة فرْضية.

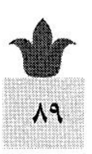
وفي المقابل إن كان الجواب بالإثبات، فذلك سيعني أن هناك حقيقةً أخرى متحققةً في الخارج تكون واسطةً في العروض وحيثيةً



تقييديةً، وموجودةً في نفسها، أي إن الموجودية وطرد العدم تكون من ذاتياتها، ويكون انضمام هذه الحقيقة إلى الحقيقة الماهوية أو اعتبارها مع الحقيقة الماهوية، هو السبب في استحقاق الماهية لحمل هذا المحمول عليها، ومن الواضح أن هذا الأمر ليس شيئًا آخر غير حقيقة الوجود؛ لأننا قلنا إن حقيقة الوجود لو تحققت فإن الموجودية وطاردية العدم من ذاتياتها، وبتبع ذلك يجب أن يستنتج أن الحقيقة الماهوية حقيقة فرْضية. إذن، فالسؤال عن الحاجة في الهليات البسيطة التي يكون موضوعها الماهية إلى الواسطة في العروض أو الحيثية التقييدية في حمل المحمول على الموضوع أو عدم الحاجة إلى ذلك، هو في الحقيقة سؤال عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

أما الآن فهل حمل «الموجود» على الحقائق الماهوية في الهليات البسيطة يحتاج إلى واسطة في العروض لتكون الماهية اعتباريةً والوجود أصيلًا؟ الجواب واضح: نعم. لأننا قد أوضحنا في الفصل السابق أن من خصائص الحقيقة الماهوية عدم إبائها ذاتًا عن العدم؛ أي إن الموجودية وطرد العدم ليسا من ذاتياتها، أو كما قلنا سابقًا: لا وجود لماهيةٍ تستحق بذاتها وبغض النظر عن جميع ما سواها حمل محمول «موجود» عليها، وأساسًا معنى كون كل ماهية - حتى بعد جعلها واعتبارها موجودةً - ممكنةً بالذات ليس إلا الذي ذكرنا. إذن، يتم حمل هذا المحمول على الحقيقة الماهوية بحيثية تقييدية وبواسطة في العروض.

تنبيه: ينبغي الالتفات إلى أن دعوى التقرير الأخير للدليل المتقدم، تكمن في أن صدق مفهوم «موجود» على الماهية إنما يتم بالمجاز وبواسطة في العروض، وليست الدعوى أن صدق المفهوم الماهوي على الواقعية الخارجية بالمجاز وبواسطة في العروض، بل إن الصدق



الحقيقي والخالي عن الواسطة للماهية على الواقعية الخارجية هو الذي دفع العقل إلى الحكم مجازًا بكون الواقعية الخارجية من سنخ الحقيقة الماهوية، وبتبع ذلك يستنتج - مع ملاحظة أن الواقعية موجودة - بأن الماهية موجودة ومتحققة في الخارج.

٧-٢. البرهان الثاني

يبتني هذا البرهان على الاختلاف ما بين الذهن والخارج، فإذا ما كان الشيء موجودًا متحقق الآثار الذاتية والعرضية الخاصة به فسيكون خارجيًا أو في الخارج، وأما إن وجد دون تحقق آثاره الذاتية والعرضية فهو في هذه الحالة ذهنيٌّ أو في الذهن، ومن خصائص الأمر الذهني أنه معلوم بذاته عندنا دون الحاجة لوساطة الصور الحاكية عنه؛ فالجسم الذي نتصوره، أمرٌ ذهني مثلًا؛ لأنه وعلى الرغم من كونه جسمًا فلا تترتب عليه آثار الجسم ولا يشغل حيزًا ثلاثي الأبعاد في الفضاء ولا نسبة مكانية له مع باقي الأجسام، أو وضعيةً أو غيرها، كالقرب والبعد والعلو والدنو؛ بخلاف الأجسام التي نَعدّها خارجيةً.

أما مفاد البرهان فهو كالتالي: (١) ما يتفاوت به الأمر الذهني عن الأمر الخارجي إما أن يكون ناشئًا عن ماهية ذلك الأمر أو عن وجوده؛ لأنه وبناءً على الدوران بين أصالة الوجود وأصالة الماهية فإن كل شيءٍ لا يخلو من كونه إما من سنخ حقيقة الوجود أو من سنخ الماهية ولا ثالث لهما؛ لكن (٢) الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ التفاوت المزبور لا يمكن أن يكون ناشئًا من الماهية حتى لو بنينا على أصالة الماهية؛ وذلك لكون إحدى أهم الخصائص التي تتصف بها الماهية كونها قابلةً للحلول في الذهن.



ومن هنا، فإن المتبني لأصالة الماهية والقائل بوجودها في الخارج علاوةً على وجودها في الذهن، سيكون ملزمًا بقبول عدم التفاوت والاختلاف بين الماهية الذهنية والخارجية؛ لأنه - ومن وجهة نظر نفس هذا الشخص - فإن الحقيقة الماهوية التي توجد في الذهن هي بنفسها في الخارج أيضًا؛ أي إنها حقيقة واحدة توجد في موطنَين بلا أدنى تفاوت.

وبالتالي لا يمكن إرجاع التفاوت محلَّ البحث، إلى نفس الماهية، وبناءً عليه، يجب الإذعان (٣) بأن منشأ هذا التفاوت راجع إلى الوجود ناشئٌ عنه؛ لأن الوجود نحوان: ذهني وخارجي؛ وكل شيء يمكن أن يوجد بنحوَين: في الذهن وفي الخارج. لكن (٤) الوجود لو كان اعتباريًا، أي لو كان فرضيًا صرفًا، فسيكون التفاوت الحاصل بين الذهني والخارجي تفاوتًا اعتباريًّا وفرضيًّا صرفًا أيضًا، وفي النتيجة سيكون اختلاف الشيء عندما يكون في الذهن مع نفس الشيء عندما يكون في الخارج اختلافًا فرضيًا واعتباريًا أيضًا. بالخلاصة، بناءً على أصالة الماهية - لا الوجود - لن يكون هناك أي تفاوت يُذكر بين الذهن والخارج؛ مع كون الفرض قائمًا (٥) على التفاوت بين الذهن والخارج، والتفاوت بينهما تفاوت حقيقي لا فرضي أو اعتباري. في الخلاصة نستنتج أن الأصالة للوجود لا للماهية.

ويمكن تقرير هذا الدليل بأنه لو كانت الأصالة للماهية فلازمه العينية بين آثار الماهية الذهنية والخارجية. فالنار الخارجية تحرق مثلًا والسمّ الخارجي يقتل، لكن النار الذهنية والسمّ الذهني لا يفيدان إلا العلم. مع أنه على فرض كون الأصالة للماهية، فستكون جميع الآثار من نفس الماهية، وبما أن الماهية واحدة في كلا الموطنَين - أي الخارج والذهن - فاللازم منه أن تكون النار الذهنية حارقةً كما تفيد علمًا، والنار



الخارجية تفيد علمًا كما تحرق، والحال أن ذلك منتفٍ بالضرورة؛ وعليه فالماهية ليست أصيلةً؛ ومنه يظهر أصالة الوجود.

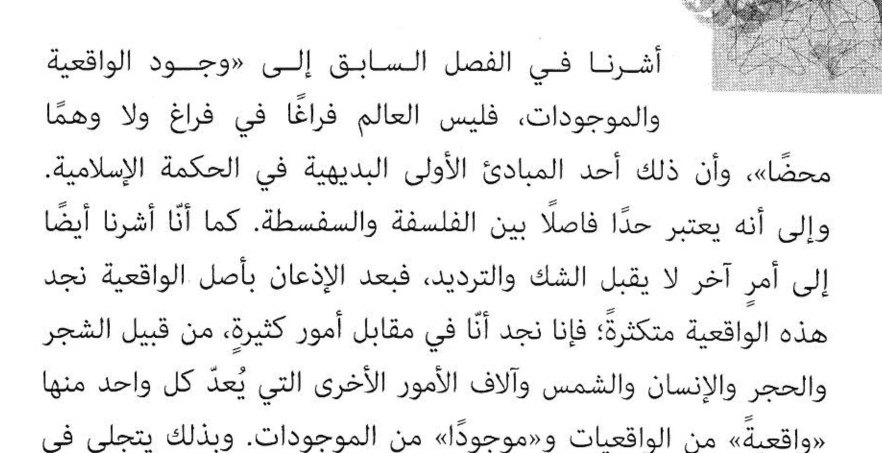
على أي من التقريرَين يمكن أن يقال إنه وانطلاقًا من كون الخارجية من ذاتيات حقيقة الوجود مساوقةً لها، سيترتب - مع البناء على أصالة الوجود - على ذلك أن يكون الوجود الذهني للماهية وجودًا خارجيًا أيضًا، فلا يعود بعد ذلك فرقٌ بين الوجود الخارجي للشيء ووجوده الذهني، وبالتالي لا فرق بين الذهن والخارج.

وفي الجواب يقال: لا ننكر أن الوجود الذهني وجود خارجي أيضًا، لكنه وجودٌ خارجي للعلم لا وجودًا خارجيًا لماهية المعلوم التي تقع محلًا لبحثنا في هذا البرهان.

توضيحه: إن لحقيقة الوجود - بناءً على كونها حقيقةً مشككةً - مراتب مختلفةً من حيث الكمال والنقص، ولوجود العلم مرتبة أعلى وأكمل بالنسبة إلى وجود المعلوم، فيكون هذا الوجود إضافةً إلى كونه وجودًا خارجيًا للعلم وجودًا ذهنيًا لماهية المعلوم بالمقارنة مع الوجود الخارجي للمعلوم. بناءً عليه، يبقى الاختلاف بين الوجود الذهني والوجود الخارجي موجودًا، على الرغم من كون الخارجية من ذاتيات حقيقة الوجود.



٨
التشكيك في الوجود[١]
تصوير المدعى



أشرنا في الفصل السابق إلى «وجود الواقعية والموجودات، فليس العالم فراغًا في فراغ ولا وهمًا محضًا»، وأن ذلك أحد المبادئ الأولى البديهية في الحكمة الإسلامية. وإلى أنه يعتبر حدًا فاصلًا بين الفلسفة والسفسطة. كما أنّا أشرنا أيضًا إلى أمرٍ آخر لا يقبل الشك والترديد، فبعد الإذعان بأصل الواقعية نجد هذه الواقعية متكثرةً؛ فإنا نجد أنّا في مقابل أمور كثيرةٍ، من قبيل الشجر والحجر والإنسان والشمس وآلاف الأمور الأخرى التي يُعدّ كل واحد منها «واقعيةً» من الواقعيات و«موجودًا» من الموجودات. وبذلك يتجلى في الذهن مبدأ أن «الواقعية موجودة، ولدينا شيئًا موجودًا» بنحو أن «الواقعيات موجودة، ولدينا أشياءً موجودةً».

أما الآن فالبحث سينصب حول ما إذا كانت هذه الكثرة الظاهرة في الذهن، كثرةً حقيقيةً أم هي مجرد كثرة موهومة؟ هل هذه الكثرة

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٥٠٨ إلى ٥١٩؛ ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٢١٨ إلى ٢٢١، والجزء ٩، الصفحات ١٧٣ إلى ٢٠٢.



الذهنية هي تمثُل لكثرة الموجودات الواقعية أم أن الذهن يشتبه، ويرى كثرات ويفرض موجودات، فلا تكون هذه الكثرة الذهنية حاكيةً بوجهٍ عن أي كثرة واقعية نفس أمرية؟

بملاحظة ما مر من أصالة الوجود في المسألة السابقة سيتغير الطرح في هذه المسألة. فبناءً على أصالة الوجود ستكون الماهيات التي يفرضها الذهن أمورًا واقعيةً وموجودةً، أمورًا ذهنيةً وانتزاعيةً، وسيكون الوجود هو فقط من يملأ العينية الخارجية ويشكلها. بناءً عليه، يجب في كل مورد يكون البحث فيه عن العينية الخارجية، تحييد الماهية والتركيز على الوجود، وبما أن الكلام هنا عن الوحدة العينية والكثرة العينية، فسيكون الوجود قهرًا موضوع هذه الكثرة وهذه الوحدة.

إذا اعتبرنا الماهيات أمورًا عينيةً وواقعيةً وجعلناها ملاك البحث في مسألتنا هذه، لن يكون هناك كثيرُ بحث في الكثرة الخارجية؛ لأنه من البديهي أن الماهيات التي توجد في ذهننا متباينة ومتكثرة بالذات، والفرض أن نفس هذه الأمور المتكثرة المتباينة هي التي تشكل الواقع الخارجي؛ وبالتالي فالواقعية العينية تتشكل من أمور متكثرة متباينة. أما فيما لو ذهبنا إلى أن الوجود أمر عيني والماهية اعتبار ذهني، فسينفتح المجال للبحث عن الكثرة الخارجية؛ لأن الوجود مفهوم واحد في ذهننا، فيجب البحث والتحقيق حينها في أن مصداق ذلك المفهوم - أي حقيقة الوجود التي تشكل الخارج - واحدٌ أم كثير؟ إذا كان واحدًا، فكيف يكون الواحد منشًا لانتزاع ماهيات كثيرة متباينة؛ أي ما السبب الكامن وراء تلقّي ذهننا من هذا الأمر الواحد، أنواعًا كثيرةً وأفرادًا مختلفةً؟ وإذا ما كان كثيرًا، فكيف هي هذه الكثرة في الحقيقة الخارجية، ولماذا ينعكس في ذهننا من هذه الحقائق الكثيرة مفهوم واحـد، نعني به مفهوم

الوجود؟ لماذا لا يوجد لدينا أكثر من مفهوم واحد للوجود؟ بعبارة أخرى، يمكننا طرح هذه المسألة بناءً على أصالة الوجود بالنحو التالي: هل الوحدة المحضة هي الحاكمة على الواقعية الخارجية التي هي عين حقيقة الوجود؟ أم الكثرة المحضة؟ أم كلاهما؟. على كل حال لدينا ثلاثة آراء أساسية في هذا الباب.

٨-١. وحدة الوجود

وفق هذه الرؤية فإن الحقيقة الخارجية للوجود شخص واحد، لا تشوبها أي شائبةِ كثرة؛ بالبيان المعروف، لا شيء في الخارج إلا «وجود» واحد و«موجود» واحد وهما الله سبحانه، ولا غير. تنسب هذه النظرية إلى العرفاء.

لا يستدل العرفاء في الوصول إلى آرائهم بالبراهين والأدلة العقلية التي تقع موقع قبول عند الفلاسفة؛ بل طريقهم الوحيد الذي يطمئنون إليه الكشف والشهود، ويضمنون صحة نظرياتهم وآرائهم من خلال الاعتماد على هذا الطريق، هذا دون أن يكون لديهم كثير عناية في عدم توافق نظرياتهم مع القواعد العقلية.

السبب في ذلك يعود إلى اعتقادهم بأن مرحلة الكشف فوق مرحلة العقل، فالأخطاء التي يمكن أن يقع بها العقل يمكن التخلص منها في مرحلة الكشف، كما هو حال مرحلة العقل بالنسبة إلى مرحلة الحس، فهي تأتي فوقها، ومن خلال العقل نرفع أخطاء الحس، فالعرفاء في نظريتهم حول وحدة الوجود، يستندون إلى هذه الأصول أيضًا ولا يجدون أنفسهم ملزَمين بأن تكون نتائجهم متوافقةً مع الأصول العلقية أو الحسية.

ولا يفوتنا الإشارة إلى أن العرفاء وعلى الرغم من تبنّيهم لكون حقيقة الوجود شخصًا واحدًا ولكون الموجود واحدًا لا أكثر، فإنهم يرون كثرةً في المظاهر والمرائي، ومن وجهة نظرهم، ظهر الوجود الواحد الذي لا حد له ولا نهاية في مظاهر ومرائي كثيرة، لكن لا حكم لهذه المرائي والمظاهر من حيث ذاتها؛ فلا يمكن أن يقال عنها أنها موجودة ولا يمكن أن يقال إنها معدومة. أما مقصودهم من المظاهر والمرائي وكيف يجردونها عن الحكم، وهل يمكن توجيه هذه الدعوى مع القواعد العقلية الفلسفية أو لا؟ فهي أسئلة تخرجنا الإجابةُ عنها عن الحدود المقررة لهذا الكتاب؛ لكن علي أي حال، فإن هذا القول باطل من وجهة نظر الحكماء، وهو يخالف بداهة العقل.

٨-٢. تباين الوجودات وكثرتها

يمكن أن يقال إن نظرية كثرة الوجودات وتباينها من النظرية الوحيدة التي يمكن بـدوًا أن تكون مقبولةً. وهي تنسب إلى حكماء المشاء ومتابعي أرسطو. لكنه لا يمكن تصنيف جماعة من قبيل هؤلاء كمدافعين أو متبنين لهذه النظرية، باعتبار أنها لم تكن مطروحةً بين الحكماء المتقدمين، فقد برزت بعد ما طرح العرفاء نظريتهم في المقام. وُجد في كلمات ابن سينا الذي لُقب بـ «رئيس المشائين» بعض العبارات التي تخالف بوضوح هذه النظرية، لكن هذه المسألة تبلورت باعتبار بحث أصالة الوجود، ومسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية لم تطرح بين الحكماء قبل الميرداماد؛ وبعد ذلك كيف يمكن القول بأن هؤلاء الحكماء قد أدلوا بدلوهم صراحةً في هذه المسألة.

على أي حال، بناءً على هذه النظرية فإن الوجودات هي التي تملأ الخارج، ولدينا وجودات بعدد أنواع الماهيات، بل بعدد أفرادها التي

تنعكس في الذهن، وكل وجود يباين بالذات الوجود الآخر دون أن يكون هناك أي سنخية أو وجه اشتراك بين الوجودات في الخارج؛ وجه الاشتراك الوحيد يكمن في أن الذهن ينتزع من جميع هذه الأمـور المختلفة والمتكثرة مفهومًا واحدًا بعنوان «مفهوم الوجود». إذن، فلهذه النظرية جهتان:

١. ليس الوجود أمرًا واحدًا من جميع الجهات بحيث إنه لا يكون في ذاته وحقيقته أيًا من أنواع الكثرة (وهذا على خلاف النظرية الأولى)، بل هو كثير ومتعدد؛ فالذي يشكّل الواقع الخارجي وجودات كثيرة لا وجود واحد.

٢. تتباين هذه الوجودات المتكثرة دون أن يكون هناك أي وجه اشتراك أو سنخية فيما بينها (هذا على خلاف النظرية الثالثة).

الدليل على الجهة الأولـى: أنه وعلى الرغم من كون الماهيات المتكثرة والتي تنعكس في ذهننا أمـورًا اعتباريةً، لكن هذه الكثرة الذهنية تمثّل - قطعًا - كثرةً واقعيةً خارجيةً؛ لأن الماهية الذهنية تمثّل الوجود الخارجي في الذهن. فكما أنّه لا يمكن أن لا يكون لدينا واقعية خارجية، فيكون الذهن بذلك مخترِعًا للتصورات الحاكية عن الواقعيات الخارجية جزافًا، كذلك لا يمكن أن تكون الواقعية الخارجية أمرًا واحدًا محضًا والذهن ينتزع جزافًا ماهيات كثيرةً من هذا الأمر الواحد الحقيقي، ولو كان الوجود - الذي يشكّل وحده الحقيقة العينية - واحدًا محضًا، فإن تصوراتنا الحسية والعقلية المختلفة ستكون جزافيةً ولا قيمة لها.

بالتالي فإن القبول بنظرية وحدة الوجود موجب لتكذيب العقل والحس ولإنكار أبده البديهيات.



وأما الدليل على الجهة الثانية فهو بساطة الوجود. وتوضيحه، أنه لو كان هناك وجه مشتركٌ وملاكُ وحدة بين شيئَين، فلا بد من وجود وجه امتياز وملاك كثرة بينهما أيضًا؛ ثم إن ما به الاشتراك بين شيئَين يغاير ما به الامتياز بالضرورة، وبالتالي سيكون كل من هذَين الشيئَين الذين بينهما ما به الاشتراك مركبًا.

من هنا، وبعكس النقيض ينتج أن الشيء لو كان بسيطًا غير مركب فإنه من المحال أن يكون لديه وجه اشتراك مع شيءٍ آخر. وبما أنّ البرهان قد أثبت - وأذعن لذلك جميع الحكماء أيضًا - أن الوجود بسيط ولا يمكن أن يكون مركبًا مما به الاشتراك وما به الامتياز، فسيترتب عليه عدم إمكان وجود وجه اشتراك أو سنخية بين وجودٍ ووجودٍ آخر.

بناءً عليه، كل واحدة من حقائق الوجود البسيطة حقيقة مستقلة ومباينة للوجودات الأخـرى، ولا وجـود لأي سنخية بينهما. هذا هو الدليل الذي يمكن إقامته على تباين الوجودات وكثرتها، لكنه استدلال غير صحيح. وسيتضح في ضمن بيان النظرية الثالثة - التي تعد النظرية الوحيدة التامة والخالية عن الإشكال والتي تتمتع بدقة عالية جدًا - مكمن عدم صحتها.

٨-٣. الوحدة في عين الكثرة

بناءً على هذه النظرية فإن الوجود - الذي يُعدّ الأمر الوحيد العيني والأصيل - حقيقة واحدة، غايته لها درجات ومراتب مختلفة. فالماهيات المختلفة والمتكثرة التي تنطبع في العقل والحس لا تنطبع جزافًا وبشكل اعتباطي، بل تنتزع من مراتب الوجود ودرجاته المختلفة.

الوجود - بالاستناد على الدليل الذي مرّ في ضمن بيان النظرية السابقة - واحد محض. لكنه كثير، ونحن نواجه وجودات كثيرةً، بالتالي فإن نظرية العرفاء مـردودة ولا يمكن قبولها، ثم إن هذه الوجودات الكثيرة ليست متباينةً، فهناك بينها سنخية وما به الاشتراك؛ والسبب أنه وعلى الرغم من ضرورة وجه التمايز وملاك الكثرة في حالات وجود وجه الاشتراك وملاك الوحدة بين الشيئَين، لكن ذلك لا يستلزم بالضرورة التركيب؛ لأنه من غير الضروري أن يكون دائمًا وجه الامتياز مغايرًا لوجه الاشتراك، ليقع بعد ذلك التنافي مع بساطة حقيقة الوجود التي تعتبر أمرًا مسلّمًا وقطعيًا.

ما به الاشتراك عين ما به الامتياز في الحقائق الوجودية، والاختلاف بين الوجودات والكثرة الواقعة بينها ترجع إلى الشدة والضعف والكمال والنقص. بل إن الشدة والضعف في الأساس لا يمكن فرضها إلا في مراتب الحقيقة الواحدة، فلا يمكن فرضها في غير ذلك. يقال لهذا النوع من الكثرة «الكثرة التشكيكية».

من أجل تصورٍ صحيح عن الكثرة التشكيكية من الأفضل أن نشير في البداية إلى ثلاثة أنواعٍ من التمايز، ثم نعرّج بعد ذلك على التمايز بالتشكيك. والذي يوجب الكثرة التشكيكية:

التمايز بتمام الذات: يعني التمايز بتمام الذات، عدمَ وجود أي وجه مشترك ذاتي. فيقال للأمرَين اللذَين لا تكون ماهيتهما ولا ذاتهما واحدةً ولا يكون بينهما جنس مشترك، بأن لديهما تمايزًا بتمام الذات؛ كالحرارة والعدد. الحراراة من مقولة الكيف والعدد من مقولة الكم، ولا اشتراك بين المقولات لا على مستوى الذات ولا على مستوى الذاتيات؛



فالمقولات متباينة بتمام الذات. والاشتراك في هذا النوع من التمايز يكون في عرَض أو أعراض.

التمايز بجزء الذات: يعني التمايز بجزء الذات التمايز في جزء من الذات والاشتراك في جزء آخر منها؛ أي الاشتراك في الجنس والاختلاف في الفصل. فالشيئَين اللذَين لديهما جنس مشترك ويختلفان في الفصول، يكونان متمايزَين بجزء الذات؛ كالإنسان والأسد، اللذَين ينتميان إلى جنس واحد هو الحيوان، لكن كل واحد منهما يتمتع بفصل خاص به، النطق للأول والافتراس للثاني.

التمايز بما هو خارج عن الذات: يتصور التمايز بما هو خارج عن الذات في الشيئَين اللذَين يملكان ماهية نوعية واحدة ويختلفان في الأمور العرَضية فقط؛ كأفراد الماهية النوعية الواحدة. كل من زيدٍ وعمرو إنسان، حيث يشتركان في الذات والماهية، لكن الاختلاف والتمايز بينهما يقع في الأمور العرَضية: في الزمان، في المكان، في الوضع، في الانتساب إلى الأب والأم والأخ والأخت و....

تُعد أنـواع التمايز الثلاثة هذه ناظرةً إلى الماهيات، لكن شيخ الإشـراق أضاف نوعًا رابعًا: وهو التمايز بالكمال والنقص أو بالشدة والضعف، وهو ما يسمى بالتمايز بالتشكيك.

التمايز بالتشكيك: في أنواع التمايز الثلاثة المتقدمة دائمًا ما يكون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز. ففي النوع الأول، وجه الاشتراك الأمور العرضية أما وجه الامتياز فالذات والأمور الذاتية. في النوع الثاني، يقع الاشتراك في جزء من الذات، أي في الجنس، أما وجه الامتياز فجزء آخر منها، وهو الفصل. في النوع الثالث وجه الاشتراك هو الذات والذاتيات والاختلاف يقع في الأمور العرضية. بالتالي وجه الاشتراك يغاير وجه



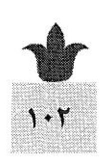
الاختلاف في كل من أنواع التمايز الثلاثة، فالاشتراك في أمرٍ والاختلاف واقع في أمرٍ آخر.

أما التمايز بالتشكيك فيكون الاشتراك فيه دائمًا بعين ما به الاختلاف؛ فسنخ الحقيقة الذي يشترك فيه الأطراف هو بعينه المميِّز لكل واحد منهم عن الآخر. بعبارة أوضح، فإن وجه الاشتراك ووجه الامتياز من سنخ واحد ومن حقيقة واحدة.

فلنأخذ الأعداد كمثال. فإن الأعداد التي تشكّل كثرةً لا متناهيةً، ما به الامتياز بينها من سنخ ما به الاشتراك؛ لأن ما به الاشتراك بين الأعداد هو نفس عدديتها، والعدد ما هو إلا مجموع وحدات. فكل عدد يشترك مع العدد الآخر بكونهما مؤلفَين من مجموعة من الوحدات. هذا والتمايز واقع بين الأعداد أيضًا؛ لأنه من الواضح جدًا أن العدد أربعة غير العدد خمسة والعدد ستة غير السبعة و... لكن ما به الامتياز لكل عدد عن العدد الآخر ليس شيئًا آخر غير ما به الاشتراك بين هذه الأعداد؛ فليس ما به الاشتراك وما به الامتياز من حقيقتَين مختلفتَين أو من جنسَين مختلفَين؛ لأن امتياز كل عدد عن الآخر بإضافة واحد أو أكثر إليه.

ببيان آخر، فإن الأمر الذي يعتبر مناطًا للعددية وما به اشتراك الأعداد، هو بعينه مناطٌ للكثرة، وهو الحقيقة التي ما بها الامتياز بين الأعداد أيضًا؛ ولهذا السبب نجد أن الأعداد تمتاز بأنها تقع في طول بعضها لا في عرض بعضها، وتتشكل بذلك كمراتب، فكل عدد يحتل مرتبةً من المراتب يحفّها من الأعلى ومن الأسفل أعداد أخرى. بعبارة أخرى، أفراد ماهية العدد أفراد طولية لا عرْضية.

طبعًا، إذا لم يكن ما به الامتياز بين الأشياء المتكثرة من سنخ ما به الاشتراك بينها، لن يبقى من معنًى للأفراد الطولية. بل لن يكون هناك



معنًى لأي حديث عن كمال أو نقص في أفراد النوع الواحد. حتى إنه يمكن القول، إنه حينها لن يكون هناك أي مورد، يكون من موارد صدق الكمال والنقص.

٤-٨. التشكيك في الماهية

ذهب شيخ الإشراق إلى تحقق الكثرة التشكيكية في الماهيات؛ طبعًا ليس في جميع الماهيات، بل في بعض أنواعها المتفاضلة في الكيفية كاللون والنور والحرارة وفي أنواع الكميات. وقد ذهب إلى ذلك استنادًا إلى تفكيره على طرز أصالة الماهية. حيث إنه وكما يمكن للماهية - الموجودة في الخارج والتي لا تُعدّ شيئًا آخر غير أفراد الماهية - أن تتكثر في الخارج عن طريق التمايز بتمام الذات وبجزء الذات وبأمور خارجة عن الذات، فإنه يمكن لها أن تتكثر وتتمايز من خلال التشكيك. وقد عارض ابن سينا هذه النظرية بشدة.

والنزاع القائم بين هذَين الفيلسوفَين يكمن - في الدقة - في السؤال عن إمكانية أن تكون خصوصيات الفرد - التي تُعدّ مناط صدق المفهوم الماهوي على أفراده وتُعدّ ملاك كون هذا الأمر فردًا لتلك الماهية - متكثرةً ومختلفةً بين أفراد الماهية الواحدة، فتكون ضعيفةً في فرد وشديدةً في آخر، ناقصةً في فرد كاملةً في آخر.

باختصار، هل يمكن أن تكون هذه الخصوصيات متفاضلةً؟ فإذا ما غضضنا الطرف عن بقية خصوصيات الماهية التي توجد في الأفراد، وفرَضنا أن الفرد يتشكل فقط من تلك الخصوصية الواحدة، فهل يمكن أن يُصور التفاضل في هذا النوع من الخصوصية التي يمتلكها أفرادٌ متكثرة من الماهية الواحدة؟

إن كانت الإجابة عن هذا السؤال بالسلب فذلك يعني إنكار التشكيك في الماهية، وإن كانت بالإيجاب فذلك يعني قبول التشكيك في الماهية. وقد اختار شيخ الإشراق الإيجاب في رده على هذا السؤال، بينما رجّح ابن سينا النفي. ويستدل على ذلك بأنه لا محيص عن كون هكذا خصوصية متساويةً في جميع أفراد الماهية؛ فلو أغمضنا العين عن بقية الخصوصيات الأخرى، لن يكون هناك تمايز من أصل، ولن تظهر الكثرة أبدًا، وقد تبنّى صدر المتألهين في رأيه النهائي ما ذهب إليه ابن سينا أيضًا.

٨-٥. التشكيك في الوجود

قبِل صدر المتألهين وأتباعه التمايز التشكيكي، لكنهم خالفوا شيخ الإشراق، حيث ذهبوا إلى القول بأن هذا النوع من التمايز والكثرة إنما هو في حقيقة الوجود، لا في الماهيات؛ ولم يحصروا هذا النوع من التمايز في وجود الأنواع المتفاضلة كالكيفيات والكميات، بل عمّموه لجميع الحقائق الوجودية، بما يشمل الواجب والممكن ووجود الجوهر ووجود العرض.

برأيه، فإن الحقائق الوجودية متمايزة بالتشكيك، بما هي هي، ومن جهة كونها حقائق وجوديةً، لا من جهة كونها مناطَ صدقٍ للمفهوم الماهوي أو ملاك فردية الماهية.

بعبارة أخرى، لحقيقة الوجود الخارجية - في عين وحدتها - مراتب مختلفة، تتمايز فيما بينها بالشدة والضعف والكمال والنقص. بعبارة واحـدة: كل مرتبة أكمل مما دونها وأنقص مما فوقها؛ مرتبةٌ ضعيفة وأخرى متوسطة ومرتبة أعلى تكون قويةً ثم الأعلى أقوى إلى أن نصل



إلى مرتبة اللا نهاية. حقيقة جميع هذه المراتب واحدة: كلها من حقيقة الوجود، لكن وبسبب الشدة والضعف والكمال والنقص، كان لحقيقة الوجود هذه نوع من التمايز، وبتبع ذلك نوع من الكثرة: إنها الكثرة التشكيكية.

والحقيقة أن مدّعى أتباع النظرية الثانية يقوم على أن ما به الامتياز يجب أن يكون مغايرًا لما به الاشتراك، وذلك من قياس الوجود إلى الماهية، وبعبارة ثانية، من قياس الواقعية العينية مع المفاهيم والمعاني الذهنية؛ والحال أن تجزئة المفاهيم والمعاني وتحليلها وتكثرها إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز مع تغاير ما به الاشتراك عمّا به الامتياز إنما هو من خواص الذهن، ومسبَّب عن خاصية التحديد الذهني.

خاصية الذهن تحديد الواقعية العينية. فعمل الذهن هو في صياغة الحدود للواقعية العينية، ويمكن القول - بلحاظ من اللحاظات - إن الإدراك ما هو إلا تحديد الواقعية العينية في ظرف الذهن. وتحقق الماهيات والمفاهيم الكثيرة المتباينة في الذهن إنما هو قائم على هذه الخاصية الذهنية. فكل مفهوم أو ماهية هو في الحقيقة حدّ ذهني للواقعية الخارجية[1]. طبعًا هذه الحدود متمايزة ومنفصلة في الذهن، أي إنه لا يمكن أن ينطبق حدٌّ على حدٍ آخر، فالكثرة والتباين بينها حقيقي.

ومما يترتب على ذلك حكمًا، القول بأن الماهيات مناط الكثرة فحكموا بأن بينها «بينونة عزلة». وتحفظ الواقعية العينية - في ظرفها - جميع هذه الأمور المتباينة، غايته بنحوٍ خاص؛ ويمكن الاستفادة من

---

(١) المراد من هذا الحد ليس صرف الحد العدمي، بل يشمل إضافةً إلى الحد العدمي، الحد الوجودي أيضًا. لمزيد من التوضيح، انظر: آقا علي مدرس، **بدايع الحكم**، الصفحات ٤٥٤ إلى ٤٥٦.



البحر ومن الأمواج وتلك الأشكال التي توجد على سطح المياه، في مقام التمثيل للفكرة.

كل واحد من هذه الأشكال التي تظهر على السطح تظهر بشكل مختلف، لكن نفس البحر الذي تعد هذه الأمـواج والأشكال مظاهر ومجالي له حقيقة واحدة، وفي عين كونه واحدًا فإنه يُظهر - من خلال مد الأمـواج وجزرها - أمواجًا وأشكالًا مختلفةً. على كل حال، تسمى خاصية الوجود هذه بـ«التشكيك»، ولا يوجد لها أي مثيل أو نظير واقعي ليكون بمنزلة المثال أو النموذج، وذلك لأنها من مختصات الوجود. لكن رفعًا للغرابة، ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس فإنه يمكن الاستفادة من بعض الأمثلة التقريبية. وقد استفدنا سابقًا من مثال الأعداد، أما الآن فسنستعين بمثالَي النور والحركة.

يشترك النور القوي مع النور الضعيف في أصل الحقيقة النورية، ذلك في نفس الوقت الذي يختلفان فيه ويمتازان عن بعضهما البعض. هذا التمايز يرجع إلى الاختلاف في الشدة والضعف، لكن الشدة والضعف في النور ليسا خارجَين عن حقيقة النور. فالأمر ليس ناتجًا عن مخالطة النور لغيره، فيتحقق بذلك شدة النور أو ضعفه، ويكون حينها النور الشديد مركبًا من نور وغير نور، أو النور الضعيف مركبًا من نور وغير نور.

بناء عليه، ما به الاشتراك بين النور القوي والنور الضعيف هو نفس النورية، وما به الامتياز هو شدة النور وعدم شدته، مع عدم كون شدة النور أمرًا خارجًا عن النورية يختلط بالنور[1].

---

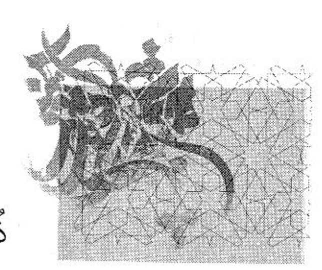
(١) يبتني هذا المثال الذي طرح منذ القدم في الكتب الفلسفية على كون النور عرضًا بسيطًا، لا على كونه متشكلاً من فوتونات ضوئية (الكاتب).



ويُعدّ مثال الحركة البطيئة والسريعة مثالًا أفضل من مثال النور ويمتاز عنه بقلة الإشكالات بالمقارنة معه. فكلا الحركتَين - السريعة والبطيئة - من سنخ الحركة، ووجه الاشتراك بينهما هو نفس الحركة والانتقال، مع أن الحركة السريعة تغاير الحركة البطيئة بالضرورة، ما به امتياز الحركة السريعة عن البطيئة يكمن في السرعة، لكننا مع تحليل السرعة نجد أنها ليست شيئًا آخرَ خارجًا عن جنس الحركة. فليست السرعة من قبيل السخونة أو البياض أو الشكل، التي تعد من الأمور التي تلحق الجسم وتنضم إليه، إنما سرعة الحركة زيادةٌ ووفرةٌ في نفس الحركة، ومن البديهي أن الزيادة والوفرة في الشيء لا تغاير مصداقًا نفس الشيء، ذلك على الرغم من التغاير بينهما مفهومًا، بحيث إن الذهن يدركهما كصفة وموصوف. ويعتبر مثال الحركة من أقرب الأمثلة إلى مطلبنا الأساسي، فيمكن أن يقال إنه من نوع الممثّل له.



٩
التشكيك في الوجود
الأدلة



ذُكر للبرهنة على التشكيك في الوجود براهين متعددة، نتعرض في الآتي لبعضها:

٩-١. البرهان الأول[١]

يقوم هذا البرهان على المقدمات التالية:

١. لا شك في أن لدينا - في الجملة - بعض الأمور المتفاضلة فيما بينها؛ أي إن بعضها أشد أو أضعف من بعض، أكمل أو أنقص، أكبر أو أصغر، أكثر أو أقل،...، كالوجع الشديد والوجع الخفيف، الحجم الكبير والحجم الصغير. لكن:

٢. بالتدقيق في معنى الشدة والضعف أو الكمال والنقص وما شاكل ذلك، أو فقل بالتدقيق في معاني التفاضل، يمكن التوصل إلى أن الاختلاف بين الشديد والضعيف من حيث هما شديد وضعيف ناشئ من اختلاف الاتصال بسنخ حقيقةٍ واحدة، أو بالأحرى: يمكن التوصل إلى

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٩، الصفحات ١٨٥ إلى ١٩٠ (بتلخيص).



أن الاختلاف بين الأمور المتفاضلة من حيث هي متفاضلة ناشئ فقط وفقط من اختلاف الاتصال بسنخ حقيقة واحدة. مثلًا، الفرق بين ألف وباء - المختلفان في الكمال والنقص على الترتيب - من حيث هما كامل وناقص - لا من جهة أخرى - يكمن في أن ألف واجد بنحو أكبر لنفس الحقيقة التي يحوزها باء. فليس ألف واجدًا لنفس الحقيقة التي لدى باء أولًا، وبنفس المقدار والمواصفات ثانيًا، واختلافه مع باء راجع إلى اتصاله بحقيقة أخرى ليست موجودةً في باء.

من باب المثال، هل يمكن - بعد الالتفات إلى أن السرعة ترجع إلى الحركة دون أن تكون حقيقةً مغايرةً لها - الادّعاء في حالة الحركتَين السريعة والبطيئة بأن حقيقة الحركة ليست إلا تلك الحركة البطيئة. بالتالي تكون الحركة السريعة هي نفس الحركة البطيئة مع الاختلاف في طيات الحركتَين، في فواصلهم الصغيرة، في تلك الانتقالات الصغيرة التي لا نتحسسها، حيث إننا نرى في النتيجة مجموع ذلك كحركة واحدة متجانسة سريعة، أو يدّعى عكس ذلك، فيقال بأن حقيقة الحركة هو تلك الحركة السريعة، وعليه، تكون الحركة البطيئة نفس الحركة السريعة مع فارقٍ بين أجزائهما، في فواصلهما الصغيرة، في السكونات الصغيرة المتخللة والتي لا يمكن إدراكها بالحس، ومن هنا يتولد لدينا إحساس بأنها حركة واحدة متصلة بطيئة؟ لا شك في أن الجواب بالنفي. كل من الحركتَين السريعة والبطيئة حركة صرفة وخالصة، دون أن يشوب أيًا منهما أي سنخ آخر من أي حقيقة أخرى مغايرة. فالتفاوت بينهما إنما هو في نفس حقيقة الحركة لا غير. فالحركة السريعة يحضر فيها نفس حقيقة الحركة التي نجدها في الحركة البطيئة لكن بشكل أكبر. بموجب هذا التحليل:

٣. الحقيقة محل البحث والتي تكون حاضرةً في الكامل والناقص بنحو متفاوت، هي ما به الاشتراك بين الكامل والناقص من حيث كونهم كاملًا وناقصًا؛ لأنها توجد في كلَيهما. بعبارة أخرى، للأمور المتفاضلة حيثية اشتراك بالضرورة، وليس ما به الاشتراك هذا إلا نفس سنخ الحقيقة التي تتصف في أحدهما بالكمال وفي الآخر بالنقص؛ كما أن:

٤. الأمور المتفاضلة متكثرة بالضرورة من حيث هي أمور متفاضلة. ولها بالضرورة ما به الامتياز، وإلا لزم كون الواحد من حيث هو واحد كاملًا وناقصًا مثلًا، وما هو إلا التناقض الصريح. كما أنه:

٥. وباعتبار التحليل المتقدّم فإن الموجب لتمايز الكامل عن الناقص، هو الاتصال أو الاستفادة أكثر من سنخ حقيقة واحدة، لا من التركب مع سنخ حقيقة أخرى. بالتالي فإن عين سنخ تلك الحقيقة هو ما به الامتياز بين الكامل والناقص أيضًا. ببيان جامع، لا بد - في الأمور المتفاضلة - من كون ما به الاشتراك وما به الامتياز من سنخ حقيقة واحدة. فليس المقصود من التشكيك إلا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز أمران مختلفان، كنههما من نفس الحقيقة الواحدة. وبالالتفات إلى المقدمة الأولى يمكن الاستنتاج بأنه:

٦. لا شك في ثبوت الأمور المشككة التي يكون التمايز فيها تشكيكيًا في الجملة. لكن الفلاسفة قد أثبتوا أن:

٧. التشكيك في الماهيات محال. وعليه يثبت بالضرورة أن:

٨. التشكيك يقع في وجود الأمور المتفاضلة؛ أي إنه:

النتيجة: لا مجال أبدًا لإنكار التشكيك في الوجود في الجملة، بل لو استطعنا إثبات أن الحقائق الوجودية يدور أمرها بين التشكيك والتباين



دون خيار ثالث، فإن التفصيل سينتفي، وسيثبت التشكيك في الوجود بالجملة.

٩-٢. البرهان الثاني[١]

١. لو كانت الوجودات حقائق متباينةً، فستكون نسبة كل وجود إلى الوجود الآخر نسبة التباين المحض والتام. وفي النتيجة ستكون نسبة جميع الوجودات إلى بعضها نسبةً واحدةً؛ وذلك بمعنى أنه لا يمكن لأي موجود أن يحوز على نسبة بينه وبين وجود آخر، لا تكون هذه النسبة قائمةً أيضًا بينه وبين بقية الوجودات. بالتالي:

٢. لو كانت الوجودات حقائق متباينةً، فلن يخلو الأمر من: أن لا يكون هناك في الخارج أي نوع نسبة وربط بين الوجودات، أو أن يكون هناك نسبة وربط بين وجودَين ويترتب عليه ضرورةً أن تكون هذه النسبة وهذا الربط قائمةً أيضًا بين جميع الوجودات الأخرى بلا استثناء، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح. هذا ولكننا نعلم أن:

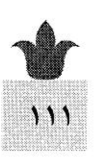
٣. هناك في الخارج رابطة عليةٍ ومعلوليةٍ فيما بين بعض الوجودات. عليه، يجب القبول بـأنه:

٤. لو كانت الوجودات حقائق متباينةً، لوجب أن يكون كل وجود - بلا استثناء يُذكر - علّةً لكل وجود آخر، ولوجب أن يكون كل وجود - بلا استثناءٍ أيضًا - معلولًا لكل وجود آخر. لكنه من الواضح أن:

---

(١) انظر: المصدر نفسه: الجزء ٦، الصفحتان ٥١٦ و٥١٧.

يُلاحظ أن البرهان المذكور مجمل وصعب، لذلك عمد الكاتب إلى إعادة صياغته مع المحافظة على تقرير الأستاذ.



٥. تالي الشرطية المتقدمة باطل ومحال. فلا يبقى إلا القول بأنه:

٦. من غير الممكن أن تكون الوجودات حقائق متباينةً. لكنه وكما مر من بساطة الوجود، فإن:

٧. الحقائق الوجودية يدور أمرها بين أن تكون إما مشككةً أو متباينةً، ولا احتمال ثالث في البين. لذا ينحصر الكلام في أن:

النتيجة: الحقائق الوجودية مشككة.

ومن غير المتاح الإشكال: بأنه كيف يحُل التشكيك في الوجود معضلة الترجيح بلا مرجح؟ فجوابه: في حالة التشكيك في حقيقة الوجود، فإن بعض الحقائق الوجودية ستكون ذاتًا شديدةً بالنسبة إلى بعض الحقائق وستكون ذاتًا ضعيفةً بالنسبة إلى حقائق أخرى أيضًا، وبالتالي لن يكون هناك أي مشكلة في أن تكون تلك الحقائق محل الكلام علّةً للقسم الأول، معلولةً للقسم الثاني.

ببيان آخر: مع فرض التشكيك في الوجود، سيكون الاختلاف في النسب والروابط ذاتيًا للحقائق الوجودية، ولن يكون هناك أي حاجة للمرجِّح بعد ذلك؛ لأن الحاجة للمرجح - عقلًا - لا تثبت إلا في حالات تساوي النسب، دون الحالات التي تكون فيها النسب متفاوتةً ذاتًا، وبتعبير ثالث؛ فإنه وبناءً على التشكيك في الوجود، ستكون علاقات الحقائق الوجودية فيما بينها مستندةً إلى المرجحات الذاتية والداخلية، دون أن يكون هناك أدنى حاجة للمرجحات الخارجية؛ بخلاف الموارد التي تكون النسب بينها ذاتًا متساويةً فتقع الحاجة حينها للبحث عن المرجح الخارجي.



٣-٩. البرهان الثالث[١]

تُقسّم الماهيات وتُصنف في عشر مقولات - أو أكثر أو أقل - أي إننا نجد وجهًا أو وجوهًا مشتركةً بين الماهيات؛ لأن كل مقولة تُعدّ ما به الاشتراك بين الكثير من الأنواع والأجناس؛ كما هو حال كلٍّ من الأجناس فهي ما به الاشتراك بين جملة من الأنواع، وكذا الأنواع، فإن كل واحد منها يُعدّ ما به الاشتراك لجملة من الأفراد.

والماهيات صناعة ذهنية، وهذا التقسيم والتبويب مستلّ من خصائص هذه الصناعة الذهنية، فالواقعية العينية لا يمكن التعاطي معها بنفس الطريقة. لكن اصطفاف جملة من الماهيات تحت جنس واحد، وجملة من الأجناس تحت مقولة واحدة قطعًا ليس أمرًا جزافيًا، بل يرجع في أصله إلى أمور خارجية. ولو كانت الوجودات أمورًا متباينةً بالكامل، لكان من الواجب أن تكون جميع الماهيات أيضًا متباينةً، فيكون كل مفهوم مقولةً مستقلةً قائمةً برأسها.

بعبارة أخرى: كما أن كثرة الماهيات وتمايزها علامة نوع من الكثرة في الوجود - وعلى هذا الأساس أبطلنا نظرية العرفاء القائلة بالوحدة المحضة للوجود - فإن اتحاد الماهيات واشتراكها في جنس واحد وفي مقولة واحدة يُعدّ أيضًا علامةً ومؤشرًا على نوع من الاشتراك والوحدة في الوجود والواقعية.

طبعًا. نحوُ الاشتراك في الوجودات ونحوُ الاختلاف بينها يختلف عن نحو الاشتراك بين الماهيات ونحو الاختلاف بينها، لكن الاشتراك

---

(١) انظر: المصدر السابق.



في الوجودات والاختلاف بينها هو الذي يظهر في الذهن بسبب بعض الخصوصيات الذهنية، بصورة اشتراك في الماهيات واختلاف بينها.

٩-٤. البرهان الرابع[١]

لدينا مفهوم واحد عن «الوجود» في أذهاننا، ويمكن انطباقه على جميع الوجودات العينية. ومن البديهي أن انطباق المفهوم على مصداقه لا يمكن أن يكون اعتباطًا ودون مناط؛ أي إنه يجب أن يكون هناك جهة عينية في المصداق، باعتبارها ينطبق المفهوم على مصداقه، وإلا يلزم إمكان انطباق كل مفهوم على كل مصداق، أو عدم إمكان انطباق أي مفهوم على أي مصداق، وبناءً على أصالة الوجود، فإن مفهوم الوجود مفهوم بالضرورة يحمل على جميع الوجودات العينية بحمل هو هو؛ أي إنه يصدق على كل منها حقيقةً وبالذات؛ هذا والحال أنه لو تباينت هذه الوجودات بقول مطلق، بأن لم يكن بينها أي جهة اشتراك عينية تكون مناطًا لانطباق مفهوم الوجود على مصاديقه، فإنّ هذا المفهوم لن يكون ممكن الانطباق على هذه المصاديق بحمل هو هو، مع أنه كذلك بالضرورة.

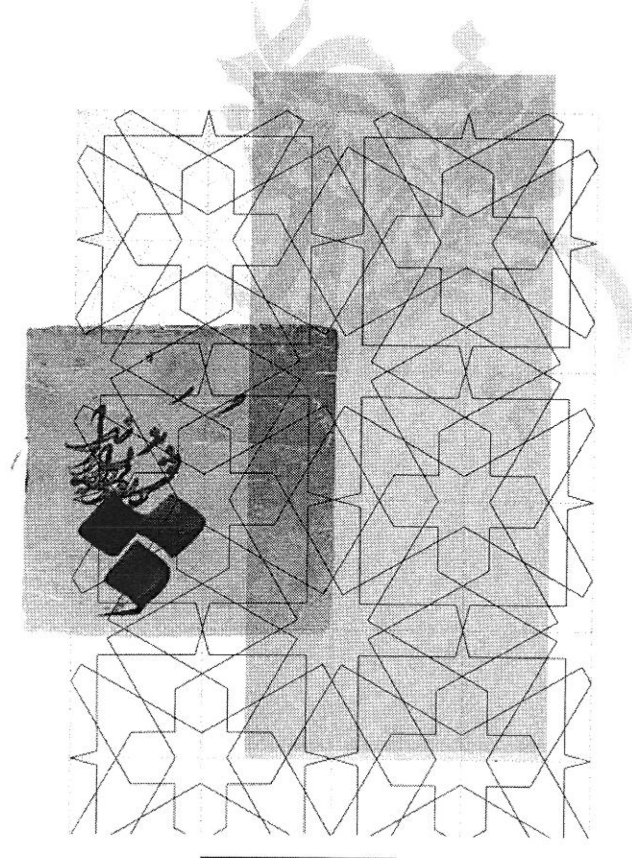
إذن فالنظرية الوحيدة التي يمكنها في مجال وحدة وكثرة الواقعية العينية، أن تقدِّم تفسيرًا لنظام العين الخارجي للموجودات ولنظام المفاهيم والماهيات الذهني هي نظرية التشكيك في الوجود. أضف إليه تنساقها مع العقل ومع الحس.

---

(١) انظر: المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحتان ٢٢٠ و٢٢١، والجزء ٩، الصفحات ١٩٦ إلى ١٩٩.



وتسمى هذه النظرية أيضًا بـ«نظرية الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة». ذلك بالنظر إلى أنه وبناءً على هذه النظرية لا يكون ملاك الكثرة أمرًا مغايرًا لملاك الوحدة، ولا يكون ملاك الوحدة أمرًا مغايرًا لملاك الكثرة.

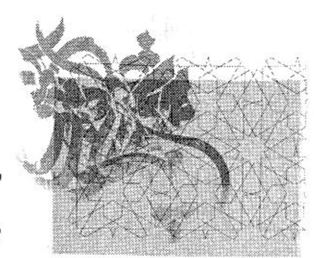


القسم الثالث:

في أحكام العدم



١٠
في أنه لا تمايز ولا علية بين الأعدام[١]



سنبحث في هذا الفصل مسألتَين من المسائل المرتبطة بالعدم: عدم التمايز بين الأعدام، وعدم العلية بينها.

١٠-١. عدم التمايز بين الأعدام[٢]

قد نظن أن الأعدام متمايزة عن بعضها، قياسًا على التمايز الذي نجده في ذهننا بين الوجودات؛ أي إننا كما نقول بالتمايز والكثرة بين وجودات الأشياء - بحيث إننا نعتبر وجود كل شيء مغايرًا لوجود الشيء الآخر، فنسلب كل واحد منها عن الآخر ونقول مثلًا: وجود زيد غير وجود عمرو وجود عمرو غير وجود زيد - ، فإننا نقول بتغاير الأعدام وكثرتها أيضًا. ونجد أن كل عدم يختلف عن الآخر بالضرورة، فإننا نتلقى معنيَين مختلفَين ومتمايزَين من قضيتَي «زيد معدوم» و«عمرو معدوم»، كما هو الحال في قضيتَي «زيد موجود» و«عمرو موجود» حيث إن لهما عندنا معنيَين مختلفَين. ونريد الآن أن نقف على أصل ومنشأ التمايز بين الأعدام.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحتان ٤٨٩ و٤٩٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٣٠٣ إلى ٣١١.



لا شك في ضرورة وجود أمرَين - لا أقل - في نفس الأمر والواقع حتى يمكن الحديث عن التمايز أصلًا، وإلا فإنه لا يمكن للا شيء أن يتمايز عن شيء أو عن لا شيء. مثلًا، إن كان هناك لباس لي ولباس لك، كتاب لي وكتاب لك، فإنه يمكن الحديث عن الفرق بين اللباسَين أو بين الكتابَين. أو مثلًا، إن حاز زيد جائزةً وحاز عمرو جائزةً أيضًا، فإنه يمكن لنا حينها أن نقارن بين الجائزتَين ونتحدث عما يتشابهان فيه وعما يختلفان فيه؛ أما لو لم يكن هناك لا لباس ولا جائزة ولا كتاب، فهل يمكن الحديث عن الفرق بين اللباس الذي ليس لدي واللباس الذي ليس لديك، أو عن أن الفرق بين كتابي غير الموجود وكتابك غير الموجود؟ أو عن مكمن الفرق بين جائزة زيد التي لم ينلها وجائزة عمرو التي لم ينلها أيضًا؟، لا شك في أنه لا يمكن الحديث عن ذلك. عليه، لا بد من وجود شيئية وواقعية ليصير بالإمكان الحديث عن تشابه وتمايز.

من هنا قالوا بأن لا تمايز بين الأعدام من حيث هي أعدام، ذلك باعتبار أنها لا شيءٌ محض؛ فلا تحقق ولا واقعية لها. واقعية العدم واقعية ذهنية فقط؛ أي إن للعدم وجودًا ذهنيًا فقط.

للعدم في الذهن جنبتان. فلا يكون عدمًا من تلك الجهة التي يكون فيها وجودًا، ولا يكون وجودًا من تلك الجهة التي يكون فيها عدمًا. بالاصطلاح «العدم عدم بالحمل الأولي» و«العدم وجود بالحمل الشائع».

بعبارة أخرى، العدم الذي يوجد في الذهن هو مفهوم العدم، وهو من حقيقة الوجود. فما هو في الذهن ليس عدمًا ولا معدومًا في الحقيقة، بل هو في الحقيقة وجود وموجود، لكن ولأن العدم في الذهن ليس إلا حقيقةً موجودةً، ولأن لا معنى لتكثّر كل حقيقة من حيث هي - أي بقطع النظر عن انضمام ضمائم خارجية إليها - فإن العدم في الذهن

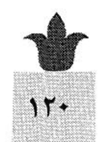
يتكثر باعتبار نسبته إلى المعاني والمفاهيم الأخرى. وهو ما يظهر في مقام التعبير بقولنا: عدم زيد، عدم عمرو، عدم البياض، عدم السواد و....

صار واضحًا إذن أنه لا واقعية للعدم من حيث هو عدم، وأن واقعيته من جهة أخرى، وهي كونه موجودًا. والشيء إذا لم يكن له واقعية فلن يكون هناك معنىً لأي حديث عن تمايزه عن أمور أخرى. أضف إلى ذلك، أن ثبوت الواقعية للشيء لا تُعدّ شرطًا كافيًا للتمايز أيضًا، بل يجب أن يكون هناك مناط كثرة في البين؛ أي إنه يجب أن تكون الغيرية قابلةً للتصور لكي يتحقق التمايز بعد ذلك.

ببيان آخر، التمايز فرع الكثرة والكثرة فرع الواقعية، وهي ملازمة للغيرية. عليه، كلما كان لدينا واقعية وغيرية فإنه سيكون لدينا حتمًا تمايز، أما إن لم يكن لدينا واقعية، أو كان لدينا واقعية لكن لم يكن لدينا غيرية، فإنه لن يكون لدينا تمايز أبدًا.

يمكن أن تتحقق الواقعية والغيرية بنحوَين: الأول بأن يكون هناك أمرَين واقعيَّين لا وجه مشترك بينهما؛ الثاني أن يكون بينهما وجه مشترك لكن يكون لدينا اختلاف في قيود كل منهما.

خلاصة الكلام، أنه لا واقعية لـ«العدم في الخارج» أي لمصداق العدم، وذلك كافٍ لكي لا يكون هناك أي معنًى للحديث عن تمايز بين الأعدام في الخارج؛ لأنه - وكما قلنا - التمايز فرع الوجود وفرع الكثرة والغيرية، وما ليس لديه واقعية عينية فلن يكون لديه كثرة فضلًا عن الوحدة، ولن يكون لديه تمايز فضلًا عن التشابه. أما في الذهن، فللعدم واقعية يمكن من خلال إضافتها إلى المعاني والمفاهيم المختلفة، أن يحوز نوعًا من الكثرة. وعلى هذا الأساس تتحقق الأعدام المختلفة في



الذهن. فالأعدام تتمايز عن بعضها في ظرف الذهن فقط، لا في ظرف الخارج.

١٠-٢. أسئلة وأجوبة

يرد هنا إشكال، أو فقل يمكن أن يطرح هنا سؤال دقيق مفاده: أننا ندرك الأعدام بنحو نراها فيه متمايزةً في الخارج عن بعضها؛ أي إنه - وبنظرنا - عدم زيد متمايز في الخارج عن عدم عمرو، لا في الذهن فقط. عليه، كيف يتلاءم ذلك مع النظرية المتقدمة التي ترى أن الأعدام تتمايز فيما بينها في الذهن فقط؟

والجواب: ما قيل من أننا نرى الأعدام متمايزةً في الخارج صحيح؛ لأن الذهن يعتبر العدم كصفة خارجية للأشياء. فحينما نقول مثلًا: «زيد معدوم» فإننا نعتبر الخارجَ ظرفًا لهذا العدم (أو ظرفًا لهذه النسبة)؛ أي إننا نقصد أن هذا الشيء معدوم في ظرف الخارج. وهنا وقعت مشكلة كبيرة بين الفلاسفة المتقدمين والفلاسفة المحدثين، وهي أنه كيف يكون الخارج ظرفًا للعدم؟ وهل العدم موجود واقعًا؟.

وجواب ذلك أن العدم وعلى الرغم من عدم وجوده بالذات خارجًا لكنه موجود بالعرض والمجاز. وليتضح المطلب أكثر نذكر مقدمتَين:

المقدمة الأولى: المفهوم الذهني بشكل عام عين الحكاية، فهو متقوم بأنه حاكٍ عن شيءٍ من الأشياء أو عن واقعية من الواقعيات، سواء كان ذلك الشيء واقعيةً ذهنيةً أو واقعيةً خارجيةً، وسواء كانت تلك الحكاية بالذات (أي أن يكون عين المعنى المتصوَر في الذهن موجودًا في الخارج) أو بالعرض. فلا معنًى من الأصل لأن يصنع الذهن مفهومًا لا يحكي عن أي مصداق أبدًا، لا بالذات ولا بالعرض، لا في الخارج ولا في



الذهن. بناءً عليه، ينبغي أن يُفهم الكلام الذي صدّرنا به هذا الفصل (من أن العدم لا مصداق له) على أنه لا مصداق بالذات للعدم.

المقدمة الثانية: حُقِّق في بحث التصور والتصديق وأجزاء القضية - وهو البحث الذي يميَّز فيه بين القضية الموجبة والسالبة - أن حقيقة القضية السالبة من نوع القضايا البسيطة، يكمن في الحكم بارتفاع الموضوع؛ أما حين تكون من نوع القضايا المركبة، فحقيقتها تكمن بارتفاع المحمول عن الموضوع.

بناءً عليه، حينما يتمّ الحكم بأن «ألف معدوم» أو الحكم بأن «ألف ليس جيم» فإن الحكم يكون أولًا وبالذات وفي الواقع ونفس الأمر، حكمًا بعدم وجود الشيء في الخارج أو بعدم وجود صفةٍ للشيء في الخارج، بنحو يكون فيه «الخارج» قيدًا للمنفي لا قيدًا للنفي؛ أي إننا عندما نقول «زيد ليس موجودًا في الخارج» فإن ذلك يعني أن عدم موجودية زيد إنما هي في الخارج، وعندما نقول «ليس زيد بكاتب في الخارج» فذلك يعني أن عدم كون زيد كاتبًا إنما هو في الخارج؛ بل يعنى ذلك أن وجود زيد في الخارج وكون زيد كاتبًا في الخارج، منفيٌ. إذن ففي كل قضية يصدر فيها الحكم بالسلب - إن كان هذا التعبير صحيحًا - فإن الخارج لا يكون ظرفًا للسلب وللنفي[١]، ولأنه لا يكون كذلك فلا يعود من مجال لطرح فكرة كيفية تمايز الأعدام والسلوب في الخارج عن بعضها.

فالإجابة - مع الالتفات إلى هاتَين المقدمتَين - عن السؤال المزبور تكون كالتالي: للسلوب والأعدام اعتباران في ذهننا: اعتبارٌ من حيث

---

(١) أي إن نفس السلب ونفس النفي ليسا أمرَين خارجيَين؛ وليسا أمرَين يوجدان ويتحققان في الخارج، بل إن الخارج ظرف لذلك الشيء الذي ينصب عليه السلب والنفي.



الحكم والتصديق، وكما رأينا فالخارج على هذا الاعتبار ليس ظرفًا للأعدام، واعتبارٌ من حيث تصور هذه الأعدام والسلوب، والعدم على هذا الاعتبار يكون إما موضوعًا أو محمولًا أو جزء موضوع أو جزء محمول؛ كأن نقول: «عدم زيد غير عدم عمرو» أو «وجود زيد مسبوق بعدم زماني» أو «زيد لا حجر». ويُعدّ الخارج على هذا الاعتبار، ظرفًا للأعدام وللسلوب.

ومن الأفضل هنا أن نميِّز بين هذَين الاعتبارَين على المستوى الاصطلاحي، فنقول في مورد التصديق «سلوب» وفي مورد التصور «أعدام».

أما فيما يخص السلوب فنقول: انطلاقًا من أن الخارج لا يعتبر ظرفًا لنفس السلوب، بل يعتبر ظرفًا لمتعلقاتها، يظهر أن التمايز الذي نلاحظه بين هذه السلوب إنما هو راجع إلى المتعلقات لا إلى نفس السلوب، فنفس هذه السلوب من حيث هي سلوب معانٍ حرفية ولا حكم لها.

أما الأعـدام - التي هي نفس السلوب لكن بالاعتبار التصوري وبالمعنى الاسمي لها - فلها أحكامها والخارج يعتبر ظرفًا لها؛ وذلك لأنه حينما نقول عن شيءٍ معين أنه حادث فهذا يعني - بالضرورة - أنه مسبوق بعدم زماني، أي إننا نقسم الزمان قسمَين: قسم يكون ظرفًا لعدم ذلك الشيء وقسم يكون ظرفًا لنفس ذلك الشيء؛ أي إننا اعتبرنا ظرفًا زمنيًا لنفس العدم. أو حينما نقول «زيد لا حجر» فإننا في الحقيقة نعتبر زيدًا مصداقًا لعدم الحجر.

يُعدّ هذا النوع من الاعتبارات في هكذا مـوارد من الاعتبارات الثانوية؛ أي إننا نسلب في البداية بالسلب التحصيلي مرتبةً من الوجود عن مرتبة أخرى، ثم نعمد إلى هذا السلب ونصنع منه مفهومًا هو مفهوم



العدم، الذي نستخدمه كموضوع أو كمحمول، ونعتبر الخارج ظرفًا له أيضًا.

وفي الحقيقة فإننا نجد في جميع الموارد التي نثبت فيها العدم لموجود ما، أن الأعدام فيها كانت سلوبًا في البداية، ثم تغير شكلها فيما بعد فصارت مفاهيمَ، سواء كان العدم الذي نثبته عدمًا طوليًا، كما في قولنا: «هذا الموجود حادث»، أو كان العدم عرْضيًا، كما في قولنا: «زيد لا كاتب».

لكن ما مر لا يُعدّ كافيًا ليتمكن الذهن من صناعة مفهومٍ يسمى بمفهوم «العدم»؛ وذلك لأنا قلنا سابقًا أن لا معنًى لمفهوم بدون مصداقٍ. فلا بد إذن من دخالة أمر آخر، وهو أن الذهن بعد أن يسلب مرتبةً من الوجود عن مرتبة أخرى، فيكون - من جهة - على هيئة سلبٍ، فإنه يفرض أن مرتبة الوجود التي سلب عنها ذلك الموجود أو صفة ذلك الموجود، مصداقًا لنفس هذا السلب والعدم.

وعلى هذا، فإن كل مرتبة من مراتب الوجود الفاقدة لمرتبة أخرى تعتبر عين فقدان تلك المرتبة الأخرى وعين عدمها، وبالتالي، عندما نقول إن زيد مسبوق بعدم زماني ونعتبر العدم في ظرف الزمان، يكون ذلك مستندًا إلى اعتبارنا جميعَ الموجودات المتقدمة زمانًا على زيد، مصداقًا لعدم زيد، وبالطبع هذه الموجودات ليست مصداقًا حقيقيًا لعدم زيد بل هي مصاديق مجازية له، وهذا المؤدى هو نفس المطلب الذي كررناه سابقًا، من أن العدم بالعرض موجود في الخارج لا العدم بالذات.

ومما ينبغي التذكير به هنا، أننا عندما نقول إن الأشياء الأخرى هي مصداق لعدم شيء من الأشياء، فذلك ليس بمعنى أن مفهوم العدم يكون عنوانًا مستقلًا لتلك الأشياء؛ مع كونه أمرًا ضروريًا ولازمًا لنا، باعتبار أنّ



قولنا إن تلك الأشياء موجودة هو الذي يسمح لنا القول بأن العدم موجود، بل المراد من ذلك أن وجود تلك الأشياء مصداقٌ للعدم الرابط لذلك الشيء الذي يضاف العدم إليه.

١٠-٣. عدم العلية بين الأعدام[1]

يعبّر أحيانًا بتعابير من قبيل أن علة عدم هذا الأمر الفلاني عدم ذلك الأمر الفلاني؛ كأن يقال مثلًا: السبب في عدم جودة المحصول هذا العام هو عدم هطول الأمطار، أو أن علة عدمِ تعلم الدرس عدم الوقت الكافي للقراءة. وقد يقال أحيانًا بأن وجود الأمر الفلاني علة لعدم الأمر الكذائي أو أن عدم الأمر الفلاني علة للأمر الكذائي. والخلاصة، أننا نعتبر أحيانًا العدم علةً لعدم وأحيانًا علةً لوجود، وأحيانًا قد نعتبر الوجود علةً لعدم. الآن، يطرح سؤال مفاده: كيف يمكن للعدم - الذي يُعدّ محض اللا شيئية - أن يكون علةً أو معلولًا؟. بعبارة أخرى، كيف يمكن أن يكون أثرًا أو منشًا لأثرٍ.

والجواب عن هذا السؤال يتضح مما تقدم: فالعدم لا يقع حقيقةً وبالذات لا علةً ولا معلولًا، ذلك على الرغم من أن ذهننا يعتبر أن العدم الفلاني في الخارج علةً أو معلولًا لأمر وجودي أو عدمي (أي إنه يعتبر «الخارج» ظرفًا لعلية العدم أو معلوليته). والحقيقة أن حكمنا في هذه الموارد أولًا وبالذات منصبٌ على أن الوجود لم يقع علةً للوجود؛ أي إننا ننفي علية وجودٍ لوجودٍ آخر في الخارج، بحيث إن قيد «في الخارج» قيد للمنفي لا للنفي. وحينذاك فإننا - ومن باب المسامحة - نعتبر للعدم

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحتان ٣١٢ و٣١٣.



شيئًا من الخارجية ومن النفس أمرية، وبمسامحة أخرى نعتبر العدم علةً لعدم آخر، وذلك لا يتعدى كونه تسامحًا وتجوّزًا في التعبير.

بعد ذلك يمكن أن يطرح سؤالٌ آخر، وهو أن ما تقدم يبرر ويوجِّه علية عدم لعدم آخر، لكن ما المبرر لعلية «وجودٍ» لـ «عدمٍ»، أو علية «عدمٍ» لـ «وجود»؟

وجوابه، أنه في الموارد التي يكون فيها العدم علةً للوجود، كما في قولنا مثلًا: «لأن سيارة الإطفاء إن لم تأتِ احترق البيت بالكامل»، فإننا نعتبر عدم مجيء سيارة الإطفاء علةً لاحتراق البيت بالكامل، والحال أن الأمر ليس كذلك واقعًا وفي نفس الأمر. فسبب الاشتعال والاحتراق هو المواد القابلة للاشتعال من جهة، والشرار من جهة أخرى، الذي قد يكون بسبب تماس كهربائي، بسبب بقايا جمر، أو عود كبريت، أو بقيةٍ مشتعلةٍ من لفافة تبغٍ أو غير ذلك.

هذا والعوامل في هذا العالم جميعها عوامل وأسباب وجودية، لكنها متزاحمة فيما بينها ويقع بينها تأثير وتأثر متقابل فتكون أحيانًا منفعلةً من غيرها. نتيجةً لهذه التأثيرات المتبادلة يقع التبدل والتغير في مسير الأحداث، لكن الانعدام لا يتحقق بحال من الأحوال بعنوان أنه ظاهرة من الظواهر. فالانعدام هو قبول شيءٍ لعدم نفسه، وقد ثبت في الفلسفة أن جميع الانعدامات أمور نسبية، فالانعدام الحقيقي الذي يعني قبول موجود - واقعًا وحقيقةً - لعدم نفسه، محالٌ[1]. وعلى أي حال فإن للعوامل الوجودية تأثيرًا متبادلًا فيما بينها، وبنتيجة هذا التأثير والتأثر يتغير مسير الأشياء وحركتها. وبسبب هذا التغير لا يتحقق ذلك الأثر

---

(١) لمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٦، مقدمة المقالة الثامنة.



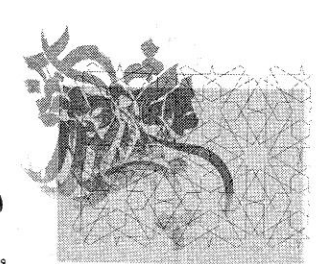
والمعلول الذي كان في الحقيقة نهايةً ونتيجةً للحركة قبل تغيُّر المسار؛ أما لو لم يقع هذا التأثير والتأثر، فكان لا بد من تحقق الأثر المذكور بشكل طبيعي وتلقائي.

في مثل هذه الموارد سيكون الأثر نتيجةً لتلك العوامل الموجودة (لا نتيجةً للعوامل المعدومة)، لكن ولأننا ننظر ونلاحظ سلسلة عوامل أخرى يمكن لها أن تكون مؤثرةً ومغيِّرةً لمسير الأمور، فإنا في حالة عدم تحقق هذه العوامل الملاحَظة - وبالتالي حينما تتحق نتيجة وآثار العوامل التي ذكرناها أولًا - نعبّر مجازًا: عدم العوامل التي ذكرناها ثانيًا علة لوجود الأثر. مع العلم أن الأثر في الواقع ونفس الأمر إنما هو نتيجة للعوامل التي ذكرناها أولًا.

وعلى هذا الأمر فقس قول الناس: الأمر الوجودي الفلاني علة للأمر العدمي الكذائي. وفي هذه الحالة نفرض العوامل التي ذكرناها ثانيًا علة عدم المعلول، مع العلم أن المعلول نتيجة مباشرة لعدم العوامل التي ذكرناها أولًا، وعدم العوامل التي ذكرناها أولًا ليس إلا تغيرًا في مسير سلسلة من العوامل. على كلٍّ، ففي باب علية الأعدام دائمًا ما يكون لدينا مجاز عاكس للواقع.



١١
امتناع إعادة المعدوم[1]



١١-١. التوضيح الدقيق للمدعى

يُعدّ بحث إعادة المعدوم من مباحث الفلسفة المهمة. وإعـادة المعدوم يعني أن ينعدم الشيء الموجود، ثم يوجد من جديد عين ذلك الشيء الذي عُدم، لا مثله. فلا ربط لبحثنا بتلك الأمور التي تعدم ويعود مثلها إلى الوجود، كأن يتلو شخص أنشودةً معينةً، ثم يعيدها بعد ذلك. ويقال لمثل هذه الأمور تكرار، لا إعادة؛ أي إن وجود الشيء يتكرر. وفي هذا التكرار تظهر الوجودات على طول خط الزمان، مع كونها متشابهًا فيما بينها. وكما يمكن أن يجتمع شيئان متشابهان في مكان واحد، فلا مانع أيضًا أن نجد شيئَين متشابهَين في زمانَين مختلفَين؛ لكن هذا مع التسليم أن كلًا منهما غير الآخر.

فإعادة المعدوم إذن هي إعـادة عين الشيء، بأن لا يفصل بين الشيئَين في الزمانَين المختلفَين إلا العدم المتوسط بينهما. وإذا ما تأملنا في شخصٍ يبلغ الخمسين من العمر، وقارنّاه مع حالته قبل خمس

---

(١) انظر: مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحات ٣١٤ إلى ٣٢٣. ولمزيد من التوضيح، انظر: الجزء ٩، الصفحات ٤٩٩ إلى ٥٣٣.



وعشرين سنةً، فسنرى أن لدينا وجودًا يستمر من الخامسة والعشرين ليصل إلى الخمسين. هذا الشيء الذي استمر حتى بلغ الخمسين إذا ما قارناه مع ذلك الذي كان في سن الخامسة والعشرين، سنجد أنهما وجود واحد؛ لأنّ «أنا» التي كانت عند الخامسة والعشرين لا تزال إلى الآن هي نفسها التي نجدها في الخمسين، وهي نفسها ستبقى أيضًا بعد الخمسين إلى آخر الشيخوخة. وإذا ما فرضنا إنسانًا عُدم واقعًا، ثم أعيد بعد فترة من الزمن عينُ شخصه إلى الوجود، بحيث لا يكون من فاصل بين المعدوم والمعاد إلا الزمان، فسنكون حينها أمام إعادة للمعدوم.

وما يسوق إليه النظر، أن هذا البحث قد طرح أولًا بين الفلاسفة المسلمين. ويمكن أن يكون المتكلمون أول من طرحه، ذلك بسبب اعتقادهم بالمعاد. فقد طرحوا ضمن مباحث الوجود والعدم - وبمناسبة اعتقادهم بالمعاد - سؤالًا مفاده: هل يمكن للشيء الذي سبق إعدامه أن يُعاد بعينه، أي أن يعاد نفس شخصه، أو لا؟. وقد ظن بعض المتكلمين أن موضوع الحشر والقيامة ومسألة المعاد هو إعادة للمعدوم؛ بمعنى أن الأشياء - أو لا أقل الإنسان - تُعدم مرةً ثم يوجدها الله من جديد.

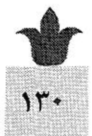
وبالنظر إلى أن موضوع الحشر والقيامة من ضروريات الدين والمذهب، ذهبوا إلى جواز إعادة المعدوم، بل اعتبروا أن تحققه ووقوعه من ضروريات الدين والمذهب أيضًا. لكن المحققين من المتكلمين وقاطبة الفلاسفة على استحالة إعادة المعدوم، وأن موضوع الحشر والقيامة أجنبي عن هذا البحث. هذا ولا نجد في النصوص الدينية التي وردت مورد الحشر أي إشارة إو إشعار يقود إلى قضية إعادة المعدوم. فجميع ألسنة هذه النصوص تُشعر أو تُصرّح بأن هناك نشأةً أخرى وراء



هذه النشأة، تكون هي «العقبى» مقابل «الأولى» التي هي نشأتنا هذه؛ فهذه «دنيا» وتلك «الحشر والنشر والقيامة».

وقد اشتبه المتكلمون هنا اشتباهَين كبيرَين: أولهما، اشتباه ديني، حيث اعتبروا أن الحشر والقيامة مصاديق لإعادة المعدوم؛ ثانيهما، اشتباه عقلي وفلسفي، حيث اعتبروا أن إعادة المعدوم جائزة. وقد شكّلوا قياسًا «صغراه» الاشتباه الأول و«كبراه» الاشتباه الثاني. أما الفلاسفة فقد ذهبوا أولًا إلى استحالة إعادة المعدوم. فإذا ما أعدم شيء ثم أعيد إلى الوجود، فإن ما أعيد لن يكون عين ما أعدم أبـدًا، بل شبيهه؛ حتى إن بعض الفلاسفة - وبالخصوص أبو علي سينا - ادّعوا أن امتناع إعادة المعدوم من البديهيات، وأنها لا تحتاج لا إلى دليل ولا إلى برهان. وذهبوا ثانيًا إلى أن المعاد ليس بمعنى إعادة المعدوم أبدًا، والأشياء - لا سيما الإنسان - لا تنعدم أصلًا حتى تُخلق من جديد بعد الانعدام، فالانعدام هنا انعدام نسبي. من باب التمثيل نذكر الإنسان الذي يموت، فهو يُعدم من الحياة التي كان يعيشها، لا أنه أُعدم ومُحي بشكل تام من أصل الوجود. حتى إن الفلاسفة ذهبوا إلى أنه لا يمكن - بمعنًى من المعاني - أن يُعدم أي شيء من أصل الوجود.

فالمقصود من إعادة المعدوم إعادة عين شخصه. طبعًا، قد نجد في تعبيراتنا فرض شبيه الشيء، عينًا له. وقد نلاحظ «النوع» بدل ملاحظة الشخص. مثلًا، قد يتعلق الغرض في بعض الموارد بنوع شيءٍ لا بشخصه، فيلاحظ حينها النوع دون الشخص؛ كأن يكون لدى إنسانٍ تعلق بالأموال وحب لها، لكنه لا يتعلق ولا يحب فردًا معينًا أو شخصًا معينًا من هذه الأمـوال، فيحب كل واحد منها كما يحب البقية ويتعلق بها، ويمكن بالتالي لأي منها أن يقوم مقام غيره.



لذا لو كان لدى شخص عملة من فئة الألف مثلًا فاختلسها منه شخص، ثم أعاد له عملةً من فئة الألف دون أن تكون عين التي اختلسها، فإن المالك يقول: عادت لي نقودي. هذا والحال أن ما أعيد إليه ليس - واقعًا - عين ما أخذ منه، بل مثله وشبيهه؛ لكن باعتبار أن كلا المالَين متساويَين باعتبار غرض الشخص وهدفه، فإنه يقول: عادت إليّ نقودي. وهذا ما يخالف الحالات التي يكون غرض الإنسان فيها متعلقًا بشخص الأمور لا بنوعها؛ فلنفرض مثلًا أن نفس الشخص المتقدم بدل أن يؤخذ منه الأموال تم خطف ابنه، ولنفرض أيضًا أنه استطاع أخذ ابن الخاطف. في هذه الحالة لن يقول أبدًا لقد استرديت ابني.

هذه المسامحات غالبًا ترتبط بكيفية تعلق غرض المتكلم، وهي تشيع في المحاورات العرفية، لا بل من الضروري أن تكون مستخدمةً فيها. فإذا ما جعلنا لجسمٍ طيّعٍ شكلًا معينًا، ثم غيرنا شكله وأعدمناه، ثم أعدنا بعد ذلك تشكيله من جديد كما كان، فإنا نقول: لقد أعدنا الشكل الأول من جديد؛ أي إننا نعتبر الشكل الثاني عين الشكل الأول الذي جرت إعادته من جديد.

من الواضح أن التسامح حاضر في هذه الموارد؛ لأن الشكلَين الأول والثاني ليسا واقعيةً واحدةً، بل واقعيتَين، والوحدة بينهما وحدة مجازية. اصطلاحًا يعبّر عن الوحدة بينهما بالـ«وحدة بالنوع» لا «الوحدة بالشخص»؛ لكن بإغفال الخصائص الفردية نظن أن شيئًا ما أفني ثم أعيد من جديد؛ نظن أن انعدام الشكل الأول ثم ظهور الشكل الثاني أشبه ما يكون بشخصٍ واحد خرج من مكان ثم عاد إلى نفس المكان في وقت آخر؛ أي إننا نظن أن العلاقة بين الشكل والجسم ذو الشكل نفس العلاقة بين المكان العرفي لشيءٍ ونفس ذلك الشيء.



وقع المتكلمون في هذا الاشتباه - بل فيما هو أعظم منه - في مسألة إعادة المعدوم. حيث ظنوا أن انعدام شيءٍ ووجوده يشبه خروج شخصٍ من مكانٍ معين ثم عودته إلى نفس المكان من جديد. أما الآن فسنتعرض لبراهين الفلاسفة على امتناع إعادة المعدوم.

١١-٢. البرهان

البرهان الأول: من جملة البراهين التي أقاموها على امتناع إعادة المعدوم، أنه لو جاز إعادة المعدوم لوجب تخلل العدم بين الشيء ونفسه. وهل من الممكن أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه؟ طبعًا لا يوجد أدنى مشكلة في تخلل الفاصل بين شخصَين - كالفاصل بين سعدي وحافظ - لكن تموضع العدم كفاصل بين الشيء ونفسه - كالفاصل بين أحد الأشخاص ونفسه - غير قابل للتصور أصلًا، حتى إنه لا يمكن للزمان أن يقع فاصلًا بين الشيء ونفسه؛ لأن ذلك الشيء شيءٌ واحد ليس أكثر.

البرهان الثاني: يُعدّ هذا البرهان أوضح براهين هذا الباب، وهو يستند على القول بأصالة الوجود. بدايةً يجب أن يُعلم أنه لا بد من وجود مناط وملاك لهوية الأشياء. فلنفرض مثلًا أنه تم مصادرة القلم الذي يوجد الآن في يدك. بعد ذلك يمكن أن يعاد نفس القلم إليك، ويمكن أن تعطى قلمًا آخر، ويمكن أن تعطى شيئًا آخر لا يكون قلمًا أصلًا.

بعبارة أخرى، يمكن أن يصدق حقيقةً قضية أن نفس القلم الذي صودر منك أعيد إليك، ويمكن أن يصدق في حالات أخرى أن نفس القلم الذي سلب منك لم يُعَد إليك. كلٌّ من هاتَين القضيتَين صادق ومطابق للواقع، لكن في الموارد التي تصدق الأولى لا تصدق الثانية، وفي الموارد التي تصدق الثانية لا تصدق الأولـى، ففي الواقع ونفس الأمر يوجد

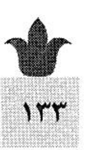


خصوصيةً وملاكًا ومناطًا تكون معه القضية صادقةً في مورد من الموارد - وهو فيما لو أعيد عين القلم - وفي موارد أخرى لا تكون صادقةً. أما الآن فيجب أن نقف عند مناط كون أمر عين أمرٍ، وهو ما يعبر عنه بالـ«الهوية» و«الهذية» و«التشخص».

من الممكن في البداية أن يُتخيل أن لكل شيء ذاتٌ شخصية، والكون عين ذلك الشيء منوط وتابع لذات الشيء، هذه الذات المتشخصة والتي تملك هويةً معينةً تكون أحيانًا معدومةً وأحيانًا موجودةً؛ أي إن هذه الذات الشخصية هي التي تقبل في الخارج وصف الوجود أحيانًا، وأحيانًا تقبل وصف العدم، وهي نفسها الذات الشخصية التي تقبل الوجود في الذهن.

لكن بأدنى تأمل نجد أن لازم هذا الكلام وهذا التصور المبدئي القول بـ«بثوت الماهيات منفكةً عن الوجودَين»، أي القول بثبوت المعدومات. إذن فتشخص الشيء وهويته والكون عينه تابع ومرتبط - قطعًا - بوجوده. فإذا ما وجد ذلك الشيء، فذلك يعني أن هناك ظهور لهوية خاصة، وإذا ما فني وجوده لن يبقى هوية في البين، ويترتب على ذلك قهرًا أن للوجود الثاني هويةً ثانيةً.

إذا ما فرضنا - بعد الالتفات إلى المقدمة السابقة - معدومًا يراد إعادته، فمعنى ذلك أنه يجب أن يُوجد من جديد؛ أي إن الإعادة إيجاد ثانيًا. وفي هذا المورد نسأل: هل الإيجاد ثانيًا هو نفس الإيجاد أولًا؟ من المسلم أن الإيجاد ثانيًا - والذي وقع في زمانٍ لاحق - يغاير الإيجاد أولًا؛ أي إنهما إيجادان لا إيجاد واحد؛ لأنه لو كان الإيجاد ثانيًا نفس الإيجاد أولًا فلن يكون هناك معنًى للإعادة، أو أنه سيلزم إعادة المعدوم في كل



مورد يقع الإيجاد فيه؛ أي إنه يلزم من ذلك كون كل وجود ابتدائيٍّ إعادةً للمعدوم.

ولما كان الإيجاد ثانيًا غير الإيجاد أولًا، فالوجود الثاني غير الوجود الأول؛ لأنه من المحال أن يكون لدينا إيجادان لوجود واحد؛ وقد قالوا بأن الإيجاد عين الوجود، وسنثبت ذلك أيضًا[1]. عليه، لو كان لدينا إيجادان، فسيكون لدينا وجودان أيضًا، وإذا كان لدينا وجودان فسيكون لدينا شيئان لا شيء واحد؛ أي لن يكون هناك وحدة بين الموجود أولًا والموجود ثانيًا.

بالتالي، لن يكون ما فرضناه إعادةً لعين الموجود الأول، بل هو إيجاد لمثله. نعم. لو فرض غير الوجود ملاكًا للهوية وللوحدة لن يكون هذا البرهان تامًا، لكنا قلنا إن هذا البرهان قائم على القول بأصالة الوجود.

ويمكن تبيين هذا البرهان بالنحو التالي أيضًا: لو أمكن إعادة المعدوم فسيلزم من ذلك أن لا يكون هناك فرق بين إعادة المعدوم وإيجاد مثل المعدوم. ويجب الالتفات في البداية إلى أن المتكلمين ذهبوا إلى القول بـ«إعادة المعدوم» كمسألة أخرى غير مسألة إيجاد المماثل. ولم ير الحكماء أن إيجاد المماثل محال؛ أي إنه يمكن أن يوجد بعد انعدام الشيء مثل له أو شبيه، ومن المسلم به في إيجاد المماثل أن الإيجاد ثانيًا غير الإيجاد أولًا، وأن الوجود الثاني غير الوجود الأول من حيث الزمان والمكان؛ ويتشابه الوجودان في بقية الأمور. فإيجاد المماثل أمر ممكن ومحل اتفاق بين جميع الفرق. وما تبناه المتكلمون ورفضه

---

(١) انظر: المقطع ٢-٢-٢٣.



الحكماء والفلاسفة هو إعادة عين المعدوم، حيث اعتبروه أمرًا محالًا غير ممكن.

ونحن نسأل المتكلم: هل إعادة المعدوم - بالإضافة إلى إيجاد المماثل - ممكنة أيضًا؟ وما هو الفرق بين المُعاد والمثل؟ ولو وجدت قدرة يمكنها إعادة المعدوم وإيجاد المماثل وأرادت القيام بالعملَين، فما هو الفرق بين هذَين الفعلَين؟ في الحقيقة لا فرق بين هذَين العملَين حيث إن ما ظنوه إعادةً للمعدوم إنما هو في الواقع إيجاد للمماثل.

البرهان الثالث: إذا ما حركت يدك من اليمين إلى الشمال بشكل أفقي، فستوجد حركة اليد في زمن معين، وبعد ذلك ستُعدم. وإذا ما كررت نفس الفعل، فإن الحركة الثانية ستكون غير الحركة الأولى. فليس هناك إعادة للحركة الأولى؛ لأن إعادة المعدوم تعني أن الحركة الثانية عين الحركة الأولى، لا أنها تكرار لها أو مثل لها، والحركة الثانية قد وقعت في زمان غير ذاك الذي وقعت فيه الحركة الأولى، بالتالي فالحركة الثانية غير الحركة الأولى. والزمان ليس بالأمر الذي يمكن أن نرفع الشيء من قسم منه، ثم نضعه في قسم آخر، فهذا محال فيه. الزمان حركة غير قابلةٍ للنقل والتغيير.

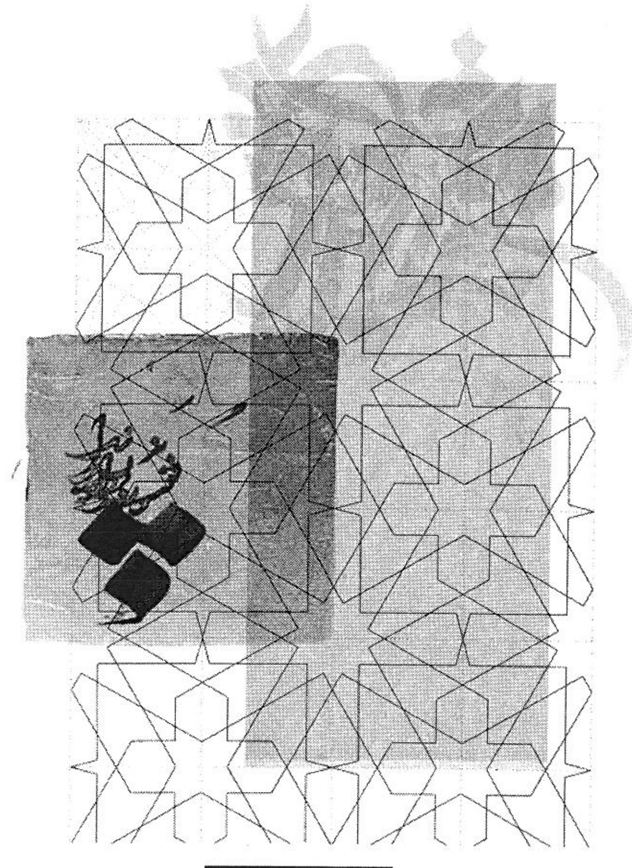
بناءً عليه، لو اختلف زمان حركةٍ عن زمان أخرى، فستكون الحركتان مختلفتَين أيضًا. ومن هنا، فإنه لن يكون هناك معنًى لإعادة المعدوم فيما يرتبط بالأمور التي تنتمي إلى مقولة الحركة، أي تلك الأمور التي يكون الزمان الجزئي من ذاتها.

لهذا السبب، يستحيل إعادة المعدوم في جميع الأمور التي تقع في الزمان؛ لأنه يلزم من إعادة هكذا نوع من الموجودات إعادة زمانها أيضًا، والحال أن نفس الزمان غير قابل للإعادة أبدًا. والذين ذهبوا إلى القول



بإعادة المعدوم في الزمانيات توهموا أن الأشياء التي تقع في الزمان أجنبية ومنفصلة عنه، حيث شبهوها بالماء الموجود في الإناء ثم بُدّل إناؤه؛ ظنوا أن الإنسان في اللحظة الثانية هو نفسه الإنسان الذي كان في اللحظة الأولى؛ والحقيقة تخالف ذلك كليًا.



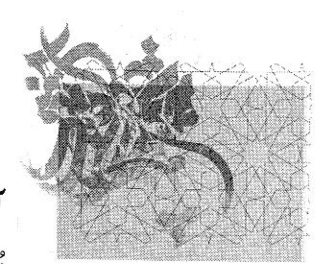


القسم الرابع:

الإدراك



١٢
الوجود الذهني[١]



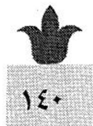
١٢-١. تصوير المدعى

تُعدّ مسألة الوجود الذهني من مسائل الفلسفة المهمة. وتعد هذه المسألة أيضًا - من جهة - نوع تقسيم للوجود: فالوجود إما ذهني وإما خارجي؛ حالها في ذلك حال تقسيمات الوجود الأخرى؛ فالوجود إما واجب وإما ممكن، حادث أو قديم، بالقوة أو بالفعل، متقدم أو متأخر، علة أو معلول، واحد أو كثير. ويرتبط هذا البحث - من جهة أخرى - بماهية العلم وحقيقته.

على كلٍّ، فنحن نجد أنّا نعلم بأنفسنا وبغيرنا؛ أي إننا نعلم بوجود أنفسنا ونعلم أيضًا بوجود الأشياء الأخرى التي تقع خارج وجودنا. ندرك غيرنا بالعلم الحصولي؛ أي إن علمنا بالأشياء بنحوٍ تنتقش فيه صورها في أذهاننا. فما له اتصال وجودي بنفسنا وما ندركه بشكل مباشر وبدون وسائط هو تلك الصور؛ لكنها صور تحكي الواقع وتعكسه؛ ظهورها

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٢٢٢ إلى ٢٣٧. ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحات ٢٠٦ إلى ٣٢٤.



للنفس عين ظهور الواقعيات الخارجية للنفس، وحصولها في النفس عين انكشاف الأشياء الخارجية للنفس.

وفي هذا الإطار يُطرح السؤال التالي: ما هو الرابط بين هذه الصور وبين الأشياء الخارجية الذي يجعل حضورها في النفس عين انكشاف الأشياء الخارجية وظهورها للنفس؟ قطعًا لدينا نوع مطابقةٍ في البين، فما حقيقة هذه المطابقة؟

لم تطرح مسألة الوجود الذهني في اليونان القديمة ولا في المراحل الأولى للفلسفة الإسلامية كبحثٍ مستقل وجامع. بل تطورت هذه المسألة ونمت في أطوار رشد الفلسفة الإسلامية. وكما نعلم، فقد تعرض فلاسفة أوروبا لبحث حكاية العلم للواقع بنحوٍ آخر، فانطلقوا من البحث في قيمة المعلومات. لكن مع جميع تلك الأبحاث والتحقيقات الكثيرة التي بذلوها في هذا المجال، نجد - من جهة فلسفية - أنهم لم يدققوا كما دقق الفلاسفة المسلمون، فطالما وصلت أبحاثهم وتحقيقاتهم إلى نفي قيمة حكاية الواقع عن العلم، وانجروا إلى القول بنوع من المثالية[١].

يعتقد الحكماء المسلمون أن حقيقة العلم بالشيء خارج النفس، تكمن في حصول ماهية ذلك الشيء الخارجي في الذهن؛ أي إننا حينما نعلم بشيءٍ فإن ذات وماهية ذلك الشيء توجد في ذهننا بوجود آخر. فتوجهنا إلى الخارج بعد حصول صورة الشيء المعين في ذهننا، وكون الصورة الحاصلة كالمرآة للخارج بحيث تكشف الخارج لنا، معلولٌ لكون الصورة الذهنية ظهور ماهية وذات الشيء الخارجي لنا. وسبب كون هذه الصورة ظهورًا للماهية الخارجية هو كونها - واقعًا - نفس ماهية ذلك

(١) لمزيد من التوضيح في هذا الشأن، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٦، المقالة الثانية إلى المقالة الرابعة.



الشيء، غايته وجدت بوجود آخر؛ أي حين تصورنا للإنسان مثلًا، أو للحجر أو للعدد أو الخط، ينوجد واقعًا في ذهننا إنسان، حجر، عدد أو خط، لكن وجود الإنسان الذهني أو الحجر الذهني مغاير لنحو وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي.

لا شك في أن الوجود الذهني للشيء وجود مغاير ومختلف عن وجوده الخارجي؛ لأن من المقطوع والمسلّم به أن الوجود الخارجي للشيء لا يمكن أن ينتقل إلى أذهاننا. وإذا ما كان ذات الشيء وماهيته الخارجية مغايرةً لذات الشيء وحقيقته الذهنية، كما أن وجوده الخارجي مغاير لوجوده الذهني، ولم يكن هناك تطابق بين الذهن والخارج لا على مستوى الوجود ولا على مستوى الذات والماهية، فسيلزم حينها عدم الفرق بين العلم والجهل المركب. وعلى هذا الفرض لن تكون فقط جميع علومنا جهالات مركبةً وجميع إدراكاتنا دون أدنى قيمة - أو فقل: لن يكون للعلوم والإدراكات البشرية أي نحو كاشفية عن الواقعيات فحسب - بل لن يمكن للبشر أن يتوجهوا إلى الخارج أصلًا؛ أي إن الصور العلمية والإدراكية ستكون كسائر الحالات النفسية من اللذة والألم.

لدينا في الذهن صور لجملة من الأمور كالفضاء، المادة، الطاقة، الحركة، التكامل، الزمان، المكان، الروح، الجسم، الإنسان، الحيوان وغير ذلك، هذه الصور هي التي تحكي لنا واقعية الفضاء، المادة، الطاقة، الحركة و.... وإذا ما قلنا إن ما نتصوره فضاءً أو مادةً، وبعبارة أخرى، لو قلنا إن ما هو موجود في ذهننا ويسمى بالفضاء أو بالمادة ليس موجودًا في الخارج - حيث إن الموجود في الخارج ذات أخرى - فلن يكون حينذاك أي نوع من المطابقة بين العلم والمعلوم. ولن يلزم فقط إمكان أن يكون ما بالخارج متحققًا بنحوٍ لا يمكن أن يكون قد أتى إلى أذهاننا



أو لا يمكن أن يأتي إلى أذهاننا، بل لن يكون هناك دليل على أن هناك في الأصل شيء في الخارج.

إذا ما سلبنا حكاية الواقع عن العلم فستكون جميع علومنا جهالات في جهالات وظُلُمَات بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ. بالتالي، فإن إنكار عدم التطابق الماهوي بين العلم والمعلوم، إنكار لحكاية العلم والإدراك عن الواقع. وإنكار حكاية العلم والإدراك عن الواقع لا يعني إلا تساوي العلم مع الجهل المركب، وتساوي العلم والجهل المركب يساوي بدوره نفي وإنكار - أو لا أقل الشك والتردد في - العالم خارج الذهن.

بناءً عليه، يكون إنكار الوجود الذهني مساويًا للسفسطة وللوقوع في هوّة المثالية.

وقد طرح الحكماء المسلمون هذه المسألة بالنحو التالي: «ما كان وجوده في الأعيان عينه يوجد في الأذهان»، ونجد أنه من الصعب قبول هذه المقولة في البداية، وذلك باعتبار ما تتوهمه الأذهان لأول وهلة من أن المقصود منها أن ما هو موجود في الخارج، إما أن ينتقل إلى الذهن بنفس وجوده الشخصي الخارجي أو بوجود خارجي آخر يشبه وجوده الخارجي الشخصي؛ لكن لو غيرنا في العبارة وعدلنا عليها فقلنا: يرى هؤلاء الحكماء أن كل ما وجد في الذهن هو نفس ما يوجد في الخارج، لا أنه شيء آخر مغاير له، فسيرتفع هذا الاستيحاش والاستبعاد.

٢-١٢. براهين إثبات الوجود الذهني

تجدر الإشارة - قبل الخوض في براهين إثبات الوجود الذهني - إلى أنه قد طرح منذ العصور المتقدمة في الكلام وفي الفلسفة الإسلامية، نظرية تبتني على أن الإنسان حينما يدرك أمرًا خارجيًا فإنه لا يوجد ولا يحصل



في ذهنه أي شيء، ولا ينتقش فيه أي صورة. وسننقل فيما بعد عن فخر الدين الرازي دعواه أن العلم والإدراك لا يعدو كونه نوع إضافة وارتباط بين العالم والمعلوم. لذا اضطر الحكماء والمتكلمون إلى البحث في مطلبَين في هذا المقام: الأول، في حصول الصورة في الذهن عند الإدراك؛ والثاني، في الوحدة من جهة الذات والماهية، بين ما بالذهن وما بالخارج. ونجد أن أغلب الأدلة التي أقيمت في هذا الباب إنما انصبت على إثبات الأمر الأول، ذلك على الرغم من كون بعضها أو كلها كافٍ في إثبات المطلب الثاني أيضًا. أما تفصيل الكلام في البراهين فهو كالتالي:

البرهان الأول: للذهن - كما نعلم - نوعان من الأحكام: أحكام إيجابية وأحكام سلبية. وهو في الأحكام الإيجابية يحكم بثبوت شيء لشيء[1]؛ كأن يحكم بقيام زيد؛ فهو حكم بثبوت صفة القيام لزيد؛ ومن البديهي أن ثبوت صفة لموصوف تتوقف على وجود نفس الموصوف؛ أي إنه من غير الممكن أن توجد صفة لموصوف دون أن يكون نفس الموصوف موجودًا. ولهذا قالوا :»ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له».

ثم نقول إن لدينا جملةً من الأحكام الإيجابية القطعية الصادقة المطابقة للواقع لا وجود لموضوعها في الخارج، ولأن ثبوت المحمول للموضوع مع عدم وجود الموضوع محال، يثبت بذلك ضرورة وجود موضوع هذه الأحكام. لكن الفرض قائم على أنه لا وجود لهذه الموضوعات في الخارج؛ لذا لا مناص من وجودها في ظرفٍ آخر، يسمى بالذهن. مثاله قولنا: «جبل الذهب أثقل من جبل الصخر في حال

(١) طبعًا في القضايا المركبة لا البسيطة.



تساويهما في الحجم»، أو قولنا: «اجتماع النقيضَين غير اجتماع الضدَين». فكل قضية من هاتَين القضيتَين صادقٌ؛ أي إن صفتَي الأثقلية بالنسبة إلى جبل الذهب والغيرية عن اجتماع الضدَّين بالنسبة إلى اجتماع النقيضَين ثابتتان واقعًا، وذلك يستلزم وجود كل من النقيضَين وجبل الذهب لكي يصح الاتصاف بالصفات المتقدمة. هذا والحال أنا نعلم أنه لا وجود خارجًا لا لجبل الذهب ولا للنقيضَين؛ عليه، لا بد من القول بوجودهما في الذهن[١].

فبعد كون هذه الأحكام صادقةً، ولا يمكن أن تكون صادقةً إلا مع وجود موضوعاتها، والفرض أن موضعاتها ليست موجودةً في الخارج، نصل إلى نتيجة أنه لا بد من أن تكون موضوعاتها موجودةً في الذهن؛ فينتفي كون العلم والإدراك مجرد إضافة وارتباط محض بين العالم والمعلوم، بل هما صورة وجودية في الذهن.

يستنتج من كون هذه الأحكام صادقةً ومطابقةً للواقع أن الصورة الحاصلة في الذهن عين ذات وماهية الموضوع، وإلا كان علمنا جهلًا مركبًا، وحكمنا بثبوت المحمول للموضوع ذهنيًا محضًا ومرتبطًا فقط بنفس الصورة الذهنية، فلا يكون له أدنى ارتباط بالعالم خارج الذهن؛ هذا ومرادنا أن جبل الذهب في الخارج أثقل من الجبل الحجري، ومرادنا

---

(١) ويوجد هنا إشكال معروف مفاده أن الدعوة ليست قائمةً على أن جبل الذهب في الذهن أثقل من الجبل الحجري وكذا ليس المدعى أن اجتماع النقيضَين في الذهن مغاير لاجتماع الضدَّين، وبالتالي لا يعود إثبات الوجود في الذهن كافيًا لإثبات المحمول للموضوع. والإجابة عن هذا الإشكال تتوقف على التمييز بين القضايا التي تسمى اصطلاحًا بالقضايا البتية وتلك التي تسمى بغير البتية. وتفصيله يراجع في **الأسفار**.



أن واقعية اجتماع النقيضَين تغاير واقعية اجتماع الضدَّين، لا أن تصورنا عن اجتماع النقيضَين يختلف عن تصورنا عن اجتماع الضدَّين.

البرهان الثاني: نتصور الأشياء أحيانًا بشكلٍ «كلي» و«عام»، أي إننا نتصورها بنحو تكون فيه قابلةً للصدق على كثيرين؛ مثلًا، نتصور الإنسان بنحوٍ يشمل أفرادًا إلى غير نهاية؛ فنقول الإنسان ذو نفس ناطقة. في هذا المثال، يشمل الإنسان أفرادًا متكثرةً بل غير متناهية. مع أننا نعلم أن ما هو موجود في الخارج جزئي لا كلي؛ عليه، فإن الكلي موجود في موطنٍ لا بد، وبما أنه غير موجود في الخارج، فهو موجود في الذهن إذن.

في هذا البرهان، استنتجنا من صفة الكلية، أن الإنسان المتصور موجود في الذهن. ومن أن ذلك الشيء الكلي المتصور إنسانٌ واقعًا وشامل لأفراد الإنسان لا لأمور أخرى، أن ذات الإنسان وماهيته توجد في الذهن لا في أي مكان آخر.

البرهان الثالث: في البرهان الثاني استُند إلى كلية بعض التصورات وقيل: بما أن كل ما هو موجود في الخارج جزئي وبما أنا ندرك أشياء كليةً، نستنتج أن الأشياء الكلية موجودة في الذهن. أما في هذا البرهان فالاستناد على وصف الصرافة فيه، لا الكلية. حيث إن الذهن قادر على تصور الأشياء صرفةً، خالصةً، ومنفصلةً عن كل شيءٍ آخر، هذا في نفس الوقت الذي نعلم فيه أنه لا يمكن أن يكون الشيء المادي صرفًا وخالصًا، بل هو مُخَالط بآلاف العوارض المغايرة لذاته. فالأشياء الصرفة والخالصة توجد في الذهن إذن. وما تبقى من تفاصيل هذا البرهان تشبه ما جاء في البرهان الثاني.

١٢-٣. الإشكال الأساسي في مسألة الوجود الذهني

أورِد على نظرية الوجود الذهني جملة كبيرة من الإشكالات، نتعرض هنا لأكثرها أهميةً فقط. ذهب الحكماء إلى أن العلم والإدراك من مقولة الكيف، وإذا كانت ماهية الشيء المُدرك مع ذلك تحقق في الذهن، فسيلزم أن تكون جميع المقولات وأنواعها داخلةً في مقولة الكيف، وهذا محال؛ لأن المقولات متباينة بالذات، فلا يمكن لمقولة أو لنوع من أنواع المقولة أن تكون داخلةً في مقولة أخرى. فإذا ما تصورنا نفس الجوهر مثلًا، أو كمًا أو إضافةً - وهذه جميعًا من المقولات - ستوجد ذات هذه المقولات في ذهننا بناءً على القول بالوجود الذهني، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن إدراكاتنا من مقولة الكيف. بالتالي فإن ذات المقولات المتقدمة الذكر ستكون من مقولة الكيف أيضًا.

نفس الكلام يجري فيما إذا تصورنا نوع الإنسان الذي يُعدّ من مقولة الجوهر. فباعتقاد الحكماء سيوجد في الذهن نفس ماهية الإنسان، وهم أنفسهم يعرفون أن العلم والإدراك - أي الوجود الذهني للأشياء - من مقولة الكيف. عليه سيكون الإنسان الذهني في عين أنه ماهية إنسانٍ ونوع من الجوهر، داخلٌ في مقولة الكيف أيضًا. وهكذا يجري الكلام في أنواع المقولات الأخرى.

ليتضح الإشكال أكثر، ولتتضح الأجوبة عليه بشكل أفضل لا بد من التعرض لبعض المقدمات على الرغم من وضوح بعضها وتقدُّم ذكره في الكتاب.



١٢-٣-١. المقدمات اللازمة لطرح الإشكال

المقدمة الأولى: حينما ندرك شيئًا تنتقش لدينا صورة في الذهن ويحدث فينا ظاهرةً وجوديةً. الأدلة الثلاثة التي مر ذكرها في المتن هي في سياق إثبات هذا الأمر بالدرجة الأولة.

المقدمة الثانية: لا تعدد بين العلم والمعلوم في الذهن. فعندما نتصور زيد مثلًا وتظهر صورته في أذهاننا، فهذه الصورة هي علمنا، لأنها إدراكنا، وهي معلومنا، غايته معلومة بالذات لا بالعرض؛ لأن المنكشف بالذات لنا ونسميه زيد، هو هذه الصورة فقط. أما زيد الخارجي فليس معلومًا ولا متصورًا لنا بشكل مباشر وبلا واسطة، بل هو معلوم ومتصور بتبع هذه الصورة، لهذا اصطلح الحكماء على الصورة الذهنية فقالوا: «معلومة بالذات» وعلى الشيء الخارجي فقالوا: «معلوم بالعرض».

المقدمة الثالثة: يحصل حين العلم والإدراك نفس ماهية الأشياء في الذهن. هذه المقدمة هي مذهب الحكماء في باب الوجود الذهني، والذي يقع محل كلامنا في هذا الفصل من الكتاب.

المقدمة الرابعة: العلم والإدراك مطلقًا من مقولة الكيف. فقد ذهب الحكماء بتبع أرسطو إلى أن جميع الأشياء في الخارج مندرجة تحت مقولة من المقولات العشر: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المتى، الأين، الفعل، الانفعال، الجدة والوضع. وقد قسموا الكيف إلى قسمَين: جسماني ونفساني، وقسموا النفساني أيضًا إلى أقسام وأنواع مختلفة منها العلم.



المقدمة الخامسة: المقولات متباينة بالذات؛ أي إن من المحال أن يدخل أمر واحد تحت مقولتَين من المقولات، لأنه يلزم من ذلك أن يكون للشيء الواحد ذاتَين وماهيتَين.

١٢-٣-٢. الإشكال

أما الآن فنقول: إذا كانت نفس ماهية الأشياء هي التي تحصل في الذهن حين العلم والإدراك (بناءً على المقدمة الثالثة)، وكان الإدراك والمدرَك أمرًا واحدًا في الذهن (بناءً على المقدمة الثانية) وكان الإدراك من مقولة الكيف (بناءً على المقدمة الرابعة)، فسيلزم من ذلك أن تكون جميع الماهيات المتصورة في الذهن - من أي مقولة كانت - داخلةً في مقولة الكيف، وهو محالٌ؛ لأن المقولات متباينة بتمام الذات ولا يمكن للشيء الواحد أن يكون داخلًا في مقولتَين (بناءً على المقدمة الخامسة).

١٢-٤. جواب الإشكال

١٢-٤-١. جواب الفخر الرازي

أنكر الفخر الرازي الوجود الذهني في كتبه الكلامية تخلصًا من هذا الإشكال[١] فتبنى أنه حين الإدراك والعلم لا تحصل أي صورة في الذهن أصلًا، ليأتي بحث عينية هذه الصورة للماهية الخارجية أو عدم عينيتها، أو لكي يبحث في كون هذه الصورة من مقولة الكيف أم من غيرها. ولكي يفرّق بين العلم والجهل مع قوله بعدم انتقاش الصور في الذهن

---

(١) انظر: الخواجه نصير الدين الطوسي، **نقد المحصل**، الصفحات ١٥٥ إلى ١٥٧.



عند العلم والإدراك، عمد إلى القول إن العلم من مقولة الإضافة؛ أي إن العلم لا يعدو كونه نسبةً وارتباطًا بين العالم والشيء الخارجي المعلوم.

مثلًا، إذا أخذنا نخلةً صغيرةً ثم كبرت، فهناك صفة واقعية تحققت فيها، وهي الزيادة الكمية، وإذا ما كانت خضراء ثم يبست، فهناك تغيير واقعي أيضًا حصل للنخلة، وهو التغيير الكيفي. أما فيما لو زرعنا نخلةً أخرى بقرب الأولى، فستظهر صفة إضافية وانتزاعية في هذه الحالة، حيث نستفيد من هذه الصورة المجاورة والقرب وأمثال ذلك. ومن البديهي أن مجرد تموضع نخلة على بعد مترَين مثلًا من نخلة أخرى فإن ذلك لا يوجب حصول صفة واقعية أو وجودية في النخلة، بل سيكون منشأ انتزاع مفهوم إضافي، هو نفس مفهوم المجاورة. برأي الفخر الرازي فإن العلم إضافة ونسبة بين العلم والمعلوم الخارجي للشيء.

ويمكن القول بأن تخريج المسألة بهذا النحو في غاية الضعف. فأولًا، يجد كل شخص في حال العلم والإدراك من نفسه حصول حالة وجودية في ذهنه؛ وثانيًا، لو كان الأمر كما قال، لما حصل لنا علم بالمعدوم، لأن النسب والإضافات مشروطة بوجود طرفَي النسبة والإضافة؛ وثالثًا، لو كان العلم صرف إضافةٍ للزم انعكاس التغيير بين وضعي العالم والمعلوم من قبيل البعد والقرب على العلم والإدراك والصورة الذهنية وظهور أثر ذلك.



١٢-٤-٢. إجابة الفاضل القوشجي

أنكر الفاضل القوشجي في **شرح تجريد الاعتقاد**[١] اتحاد العلم والمعلوم في الذهن. وقام لأجل حلّ هذا الإشكال بضرب المقدمة الثانية من مقدمات الإشكال الخمسة. ودعواه أنه يوجد في الذهن أمران: أحدهما يحل في النفس؛ أي إن النفس تكون له بمنزلة الظرف وذلك الشيء يكون بمنزلة المظروف، وهو الذي يكون معلومًا بالذات. ونتيجة وجود المعلوم بالذات في ظرف النفس يظهر انعكاس له على صفحة النفس، هذا الانعكاس قائم بالنفس وهو كيفٌ، هذا الانعكاس هو العلم. مثَل النفس في ذلك مثَل الكرة البلورية التي وضع في وسطها جسم ملون. الكرة ظرفٌ ومحل لذلك الجسم الملون، لكن انعكاس ذلك الجسم الملون على جدران البلور قائم بنفس البلور.

وهذا التقريب من الضعف بمكان أيضًا.

١٢-٤-٣. جواب القائلين بالشبح

في مقام حل هذا الإشكال طرح البعض قضية أن ما يظهر في الذهن هو شبح الأشياء، لا ماهياتها. بالتالي لا ماهيات في الذهن ليلزم الإشكال من أصل.

توضيحه أن القائلين بالشبح يرون أنه في حالة العلم والإدراك يحصل في الذهن صرف صورٍ عن الأشياء الخارجية، نظير تلك الصور التي تظهر على الورق بعد الرسم أو التصوير. ولا يمكن في هذه الحال

---

(١) انظر: الخواجه نصير الدين الطوسي، **شرح تجريد الاعتقاد**، شرح علي بن محمد القوشجي، الصفحة ١٣.

أن يُشكِل شخص بعد حصول صورة إنسان معين على الورق، بالقول إن الإنسان على الورق فهو عرض ومن مقولة الكيف؛ فالإنسان الذي يندرج تحت مقولة الجوهر في الأصل يدخل في مقولة الكيف أيضًا. ولا يرد هذا الإشكال على العلم والإدراك بناءً على هذه النظرية. فلبّ المطلب وأصله أن ما يتحقق ويوجد في الذهن ليس ماهية الشيء الخارجي، بل كيفيةٌ تشبه من بعض الجهات الشيء الخارجي. فالمتبنين لهذه النظرية ينكرون المقدمة الثالثة من مقدمات الإشكال الخمسة المذكروة آنفًا.

وتُعدّ نظرية «الشبح» أكثر نظرية متداولة في قضية الوجود الذهني. فنجد من بين النظريات المطروحة في باب الوجود الذهني نظريتَين أساسيتَين: إحداها نظرية الفلاسفة وهي نفس دعوى الوجود الذهني التي مرت في هذا الكتاب، والأخرى نظرية «الشبح» والتي يمكن القول إنها من أبسط النظريات، أما بقية النظريات - ما ذكرناه منها وما سنذكره - فإنما وُجدت فقط كمهرب من الإشكالات على القول بالوجود الذهني، لا أكثر.

نظرية «الشبح» هي نفسها النظرية التي يقبلها الماديون أيضًا. حيث إن الماديين لا يؤمنون بذهنٍ مستقل عن الدماغ، بل يرون بأن علومنا وإدراكاتنا ما هي إلا سلسلة من الآثار التي تقع في طيات الدماغ والأعصاب، ومن البديهي أنه لا يمكن بشكل من الأشكال عدّ هذه الآثار حصولًا لماهية الأشياء الخارجية المدركة في الذهن.

ونظرية «الشبح» مردودة باعتبار ما مر في مقدمة البحث، وباعتبار ما تؤيده وتدل عليه أدلة الوجود الذهني.

١٢-٤-٤. جواب السيد صدر الدين الدشتكي

ذهب السيد صدر الدين الشيرازي إلى القول بنظرية انقلاب الماهية لحل هذا الإشكال، فهو يرى أن ماهيات الأشياء تنقلب في الذهن إلى ماهية الكيف، كما هو حال الكثير من الأشياء التي تتبدل وتنقلب من أمر إلى أمر آخر: كتبدل العنصر إلى عنصر آخر، أو تبدل المركّب إلى مركّب آخر. فالماهيات الخارجية أيضًا تنقلب وتتبدل في الذهن إلى كيفيات. وتبتني هذه النظرية أيضًا على إنكار المقدمة الثالثة؛ لأنها تدعي أنه على إثر الانقلاب الـذي يحصل للماهيات فإن الأشياء التي في الذهن تفقد ماهياتها الأصلية.

هذه النظرية ظاهرة الوهن والضعف؛ لأن الانقلاب غير ممكن إلا في الموارد التي يكون فيها واحـد شخصي يفقد خِصوصيةً من الخصوصيات ويستبدلها بخصوصية أخرى. أما الانقلاب بدون أن يفقد المنقلِب شيئًا ويقبل شيئًا آخر، فهو أمر محال؛ لأنه بناءً على ذلك سيبقى الشيء على حالته الأولى ولن يتبدل إلى شيء آخر. كما أنه يشترط في الانقلاب إضافةً إلى ضرورة فقدان شيء وقبول شيء آخر، أن يبقى لدينا مقدار ثابت في كلا حالي الشيء المنقلِب؛ لأنه لو لم يبق لدينا أي مقدارٍ ثابت ومشترك بين المتبدِّل و«المتبدَّل إليه» فإن ما سميناه بالمتبدِّل يكون قد عدم ووجد من جديد شيء آخر دون أن يكون هناك أي ارتباط بين الحالة الأولى والثانية ليقال إن هناك تبدلًا أصلًا. هذا وفرض تبدل الماهية من مقولة إلى ماهية من مقولة أخرى يعني أنه لا يوجد هناك أي أصل مشترك يبقى محفوظًا بين الماهيتَين؛ لأن المقولات متباينة بتمام الذات؛ فانقلاب الماهية لا معنًى له إذن.

١٢-٤-٥. جواب المحقق الدواني

ذهب المحقق الدواني من أجل حلّ هذا الإشكال إلى القول بأن الحكماء اعتبروا العلم والإدراك من مقولة الكيف من باب التشبيه والمسامحة. العلم واقعًا من مقولة المعلوم، فإذا ما كان المعلوم من مقولة الجوهر كان العلم جوهرًا، وإذا كان المعلوم من مقولة الكم كان العلم كمًا، وإذا كان من مقولة الكيف كان كيفًا. بالتالي حينما قال الحكماء أن العلم من مقولة الكيف فإنهم قصدوا بذلك أن العلم وعلى الرغم من تبعيته لمقولة المعلوم فإنه لا يعدم من تشابه مع الكيفيات النفسانية.

تقوم هذه النظرية على إنكار المقدمة الرابعة. وهذه النظرية ليست صحيحةً أيضًا. لا مانع طبعًا من أن يذهب البعض إلى القول بأن العلم ليس من مقولة الكيف، لكن لا شك بأن تعبير الحكماء ليس من باب المسامحة، فهم كانوا يعتبرون العلم من الكيف واقعًا. فهذا الجواب أقرب إلى التأويل منه إلى التفسير والتوجيه.

١٢-٤-٦. جواب صدر المتألهين

تستند نظرية صدر المتألهين إلى التوجيه والتفسير الصحيحَين للمقدمتَين الثالثة والخامسة. وتُعدّ هذه النظرية آخر نظرية وأفضل نظرية، حتى إنها وقعت موقع قبول من الحكماء الذين جاؤوا من بعده. وتوضيح هذه النظرية يتوقف على بيان المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: الحمل على قسمَين: حمل ذاتي أولي وحمل شائع صناعي. الحمل بشكل عام عبارة عن الحكم باتحاد الموضوع والمحمول. بعبارة أخرى، حمل المحمول على الموضوع يعني أن المحمول يصدق على الموضوع. ونقول هنا، حمل المحمول وصدقه على الموضوع



والاتحاد بينهما من خلال الحكم القائم بين المحمول والموضع، يمكن أن يكون بأحد نحوَين:

١. أن يكون المحمول صادقًا على الموضوع في مرتبة ذات الموضوع وماهيته - بغض النظر عن مرحلة الوجود - فالعلاقة بينهما تكون علاقةً ذاتيةً؛ أي إن ذلك الشيء الذي وقع موضوعًا في القضية هو ذات الماهية بما هي هي لا بما هي حاكية عن المصاديق.

٢. أن يكون المحمول صادقًا على الموضوع في مرحلة الوجود؛ سواء كان الوجود خارجيًا أو ذهنيًا. يكون الموضوع في هذا النوع من القضايا هو الماهية باعتبار الحكاية عن المصاديق الخارجية أو الذهنية؛ أي إن مصاديق الماهية في الواقع هي الموضوع، لا ذات الماهية بما هي هي. كأن نقول مثلًا: الإنسان كاتب.

المسائل التي تقع محل بحث في العلوم من النوع الثاني المذكور، كما أن التعريفات تكون عادةً من النوع الأول؛ فإذا ما أردنا أن نجعل المثلث مثلًا موضوعًا ونحمل عليه محمولًا ما، فتارةً يكون مرادنا تعريف مفهوم المثلث وماهيته، فنقول: المثلث شكل ثلاثي الأضلاع. ونكون بذلك قد وضّحنا وبيّنا حقيقة ماهية المثلث ما هي. وقد يقع المثلث موضوعًا، لكن بدل أن ينصب النظر على مفهوم المثلث وحقيقته بما هو هو فإنه يستخدم كوسيلة للوصول إلى أفراده ومصاديقه، فنقول: مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتَين. وهنا نجد أن الموضوع الذي هو المثلث في مثالنا، متحد مع المحمول الذي هو المساواة مع القائمتَين في المثال، لكنه اتحاد في مرتبة الوجود لا في مرتبة الذات.

في المثال الأول، نريد توضيح مفهوم المثلث ومعناه، أما في المثال الثاني، فنريد القول بأن للمثلث خاصيةً وجوديةً وأثرًا وجوديًّا وأنها على



النحو الفلاني. في المثال الأول نريد القول بأن تصورنا عن المثلث يساوي تصورنا عن الشكل ثلاثي الأضلاع، مع فرق أن المحمول تصور تفصيلي عن الموضوع، والموضوع تصور إجمالي عن المحمول؛ أما في المثال الثاني فتصورنا عن المثلث يغاير تصورنا عن التساوي مع مجموع زاويتَين قائمتَين، فهما تصوران ومفهومان مختلفان.

المقدمة الثانية: قال الفلاسفة بأن التناقض يقع حين يكون أحد النقيضَين رافعًا لعين الآخر؛ أي القضيتَين الموجبة والسالبة ستكونان متناقضتَين إذا كان مفاد السالبة رفع مفاد الموجبة؛ بعبارة أخرى، لا بد لتحقق التناقض بينهما من أن تكون السالبة رافعةً لنفس ما تثبته الموجبة، لا لشيءٍ آخر. وأوضح المناطقة أن وحدة المفاد بين الموجبة والسالبة تتحقق فيما إذا تحققت الوحدة في أمـور ثمان: وحدة الموضوع، المحمول، الشرط، الإضافة، الجزء والكل، القوة والفعل، الزمان والمكان.

وقد ذهب صدر المتألهين إلى أنه لا بد لتحقق وحدة المفاد بين الإيجاب والسلب، من أن تتحقق الوحدة في الحمل أيضًا، إضافةً إلى الوحدات الثمان المذكورة آنفًا. فيمكن أن تتحقق هذه الوحدات الثمان في مورد من الموارد مع عدم تحقق التناقض. مثلًا، إذا أردنا تعريف مفهومَي «الكلي» و«الجزئي»، فنقول: الجزئي هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثيرين، كما أن الكلي هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين؛ في القضية الأولى «الجزئي» موضوع و«يمتنع صدقه على كثيرين» محمول، وهذه القضية قضية صادقة. لكنا نجد من جهة أخرى أن الجزئي ليس «ممتنع الصدق على كثيرين» فحسب، بل يمكن صدقه



على كثيرين؛ لأن مفهوم الجزئي بنفسه مفهوم كلي وشامل لأفراد غير متناهية.

ببيان آخر، مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولـي، وكلي بالحمل الشائع الصناعي، وبعبارة ثالثة، مفهوم الجزئي هو هو، لكنه ليس مصداقًا لنفسه، بل هو مصداق لمقابله، أي إنه مصداق لمفهوم الكلي. ففي المثال المتقدم الحكم بأن «الجزئي جزئيٌ» حكم صادق، كما أن الحكم بأن «الجزئي ليس جزئيًا، بل كليًّا» صادق أيضًا، والوحدات الثمان متحققة هنا مع أن مفاد الموجبة ليس عين مفاد السالبة، ولهذا السبب لا تناقض هنا. ومرجع ذلك إلى أنه لا وحدة حملٍ في البين.

المقدمة الثالثة: ينقسم الحمل الشائع الصناعي - الذي هو حكم باتحاد شيئَين في الوجود - إلى قسمَين: بالذات وبالعرض. الحمل الشائع بالذات هو ذلك الحمل الذي يكون فيه الموضوع مصداقًا ذاتيًا للمحمول، أي إن حد المحمول صادق عليه.

بعبارة أخرى، ينتزع المحمول من مرتبة ذات الموضوع ويترتب على الموضوع الآثار الخاصة للمحمول أيضًا؛ كأن يقال مثلًا: زيد إنسان. فلا شك ولا ريب أن زيد الخارجي مصداق ذاتي للإنسان؛ أي إن حدّ الإنسان صادق عليه وآثار الإنسان تترتب عليه كذلك، أما الحمل الشائع بالعرض فهو ذاك الحمل الذي يكون الموضوع فيه مصداقًا بالعرض للمحمول؛ أي إن حد المحمول لا يصدق عليه. كأن نقول: زيد كاتب. فزيد في مرتبة ذاته ليس كاتبًا، أما صفة الكتابة فهي عرض اتحد في الوجود مع زيد.

المقدمة الرابعة: ما يقولونه من أن المقولات متباينة بتمام الذات يعني أن جميع الأشياء الخارجية مصاديق لهذه المقولات العشر؛ أي إن كل شيءٍ ممكن الوجود متحقق في الخارج لا بد من أن يكون مصداقًا



لإحدى هذه المقولات، وتكون تلك المقولة صادقةً عليه بالحمل الشائع الذاتي.

بعبارة أخرى، كل ممكن الوجود متحققٍ في الخارج، مصداق بالذات لإحدى تلك المقولات العشر. فلا وجود لأي شيء لا يكون داخلًا تحت أي من المقولات، كما أنه لا يمكن لشيء واحد أن يكون داخلًا تحت مقولتَين من المقولات. فلا يعني تباين المقولات وحصر الأشياء تحتها إلا أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصداقًا بالذات لمقولتَين من المقولات وأنه لا يمكن لمقولتَين أن تكونا صادقتَين بالحمل الشائع الذاتي على شيءٍ واحد. أما كون شيءٍ واحدٍ مصداقًا لمقولتَين، لواحدة بالذات ولأخرى بالعرض، أو لمقولتَين بالعرض فلا مانع منه.

مثلًا، زيد مصداق بالذات للجوهر، ومصداق بالعرض للكم والكيف والوضع و...، كما أنه من الممكن أن يكون شيءٌ عين ذات مقولةٍ مع كونه مصداقًا لمقولة أخرى؛ أي أن تصدق عليه مقولة بالحمل الذاتي الأولي وتصدق عليه أخرى بالحمل الشائع.

أما وقد وصلنا إلى هنا، فإنه يمكن حل إشكال الوجود الذهني بشكل جيد. فما يقال من أن ما بالذهن هو عين ماهية الأشياء، مثلًا عين ماهية الإنسان أو عين ماهية الشجر، يعني أن ما بالذهن بالحمل الذاتي الأولي إنسان أو شجر أو خط أو عدد، ولا يعني أن ما في الذهن بالحمل الشائع إنسان أو شجر. بعبارة أخرى، الإنسان الذهني هو نفس الإنسان فقط أي إنه ماهية الإنسان، لا أنه مصداق للإنسان.

بالتالي، إذا ما قلنا إن العلم والإدراك من مقولة الكيف، وقلنا إن الإنسان الذهني كيفٌ، فذلك بمعنى أن الإنسان بالحمل الشائع الصناعي كيف؛ أي إنه فردٌ للكيف ومصداق له. لكن نفس هذا الإنسان الذهني

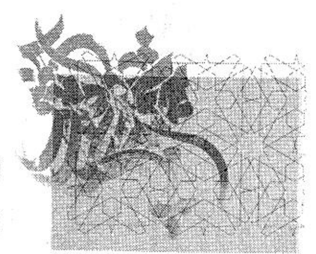
جوهر، لكنه جوهر بالحمل الذاتي الأولي لا بالحمل الشائع الصناعي؛ أي إن الإنسان الذهني ليس مصداقًا للجوهر.

وقد مر أن المحال هو كون الشيء الواحد مصداقًا لمقولتَين مختلفتَين أو أخذ مقولتَين في مفهوم وماهية الشيء الواحد، فعلى التوضيحات التي مرت آنفًا لن يلزم أي من هذَين الإشكالَين.

بناءً عليه، يتضح أن وجود الماهية في الذهن - وهي المقدمة الثالثة من مقدمات الإشكال - لا يعني وجود مصداق الماهية وفردها في الذهن، وقد عُلم أيضًا أن معنى التباين الذاتي بين المقولات - وهو المقدمة الخامسة من مقدمات الإشكال - عدم وقوع الشيء الواحد في آنٍ معين مصداقًا لمقولتَين مختلفتَين، وأن لا يؤخذ في حد الشيء مقولتان مخلتفتان أيضًا. عليه، ما هو محال غير لازم، وما هو لازم غير محال.



١٣
المعقولات الثانية الفلسفية[١]



الهدف الأصلي لهذا الفصل تبيين وشرح المعقولات الثانوية الفلسفية. تعد جميع الأمور العامة في الفلسفة من المعقولات الثانية الفلسفية، وجميع الأبحاث والفصول التي تقع في إطار بحث الأمور العامة في الفلسفة نجدها على ارتباط وثيق بالمعقولات الثانية. وقد سمّي هذا الفصل بـ«المعقولات الثانوية الفلسفية» لأنه في مقام بيان حقيقة هذه المعقولات وبيان فرقها عن المعقولات الأولى. وفي البداية يجب الوقوف على معنى «معقول» لحسن فهم إدراك معنى «معقول ثانوي»، ثم نوضح الفرق بين المعقول الأولي والثانوي، وكيفية انقسام المعقولات إلى أولية وثانوية.

١٣-١. ما هو المعقول؟

رتب الحكماء والفلاسفة منذ القديم إدراكات الإنسان، فتوصلوا إلى أنها على أربع مراحل. فإدراكات الوجود الإنساني ليست جميعًا في صف واحد وبمنزلة واحدة، بل لها مراتب مختلفة، وهي عبارة عن الإدراك

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٢٦٦ إلى ٢٧٧. لمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحات ٣٦١ إلى ٤٠٩.



الحسي، الإدراك الخيالي، الإدراك الوهمي، الإدراك العقلي. بناءً عليه، فإن مدركاتنا الذهنية عبارة عن المحسوسات، المخيلات، الوهميات والمعقولات. وقد لاقى هذا التصنيف والترتيب القبول من علماء النفس المحدثين على الرغم من شدة الاختلاف بينهم وبين المتقدمين منهم في المنهج؛ مع فـرقٍ وهـو عـدم قبولهم لـلإدراك الوهمي كما قرره المتقدمون[١]. على كل، فقد اتفق الفلاسفة وعلماء النفس على وجود ثلاث مراتب من الإدراك: الإدراك الحسي، الإدراك الخيالي والإدراك العقلي، وتحكي لنا كتب تاريخ الفلسفة أن بعض الفلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطى أنكروا الإدراكات العقلية وقد لقبوا بالـ«الاسميين»[٢]. ومن فلاسفة القرون الحديثة سلك بعض الفلاسفة كهيوم مثلًا سبلًا أوصلتهم إلى إنكار كون الإدراكات العقلية نوع إدراكات مستقلة، وقد تبين بطلان هذه النظرية بشكل واضح في محله.

لا شك في خلو ذهن الإنسان من كل تصور وإدراك في البداية. فحديث الولادة إنسان لا يملك أدنى تصور عن الإنسان أو الحيوان أو الأرض أو السماء أو الجماد أو النبات أو السواد أو البياض أو الحلو أو المر أو أي شيءٍ آخر. فجميع هذه التصورات تحصل له تباعًا. ونقف الآن عند كيفية حصول هذه التصورات.

فلنفرض وصول شيءٍ مر إلى حلق الرضيع حديث الـولادة، فإنه سيحصل لديه إحساس خاص من خلال استذواقه لتلك المادة المرة،

---

(١) طبعًا، تردد من بين المتقدمين صدر المتألهين أيضًا في التسليم بوجود نوع إدراك خاص بعنوان الإدراك الوهمي وبوجود قوة خاصة تسمى بالقوة الواهمة، ولا يمكننا في هذا المختصر بسط البحث في ذلك أكثر.

(2) Nominalists.

بعد ذلك تنتهي المرورة بعنوان أنها إحساس من الأحاسيس، لكن الطفل يحفظ صورةً لهذه المرورة بفضل استعداد خاص يملكه الطفل وهو «الحافظة»، ويمكن للطفل أن يستحضر تلك الصورة في موارد أخرى بفضل قوة واستعداد آخر يملكه ويسمى «الذاكرة»، ولا شك أن تذكر المرورة ليس عين الإحساس بالمرورة. ولنفرض أيضًا أنه قد ذاق الطفل مرةً ثانيةً مرًا آخر، وحصل له كالمرة الأولى إحساس خاص، في تلك الحالة ستتداعى له قهرًا الحالة الأولى باعتبار المشابهة بينهما، وسيدرك الذهن الصورتَين الشبيهتَين ببعضهما. بعد أن يكثر منه تذوق الطعم المر ويتكرر ظهور هذا الطعم منه، فإن ذهنه يقوى شيئًا فشيئًا ليبرز فيه استعداد جديد، بحيث إن تصوره الذهني يصير بنحوٍ يمكن معه أن يستحضر باستمرار نفس الأمر الذي قد سبق تكرره وحصوله. كل مرورة تختلف عن غيرها باعتبار أنها حصلت في وضعية معينة وفي زمان معين، فكل واحدة منها متشخصة بتشخص يميزها عن البقية، لكن مع ذلك فإنها جميعًا تظهر بصورة واحدة: مرورة واحدة تكررت سابقًا ومن الممكن أن تتكرر مستقبلًا؛ أي إن الذهن ينتزع معنًى واحدًا يصدق على آحاد تلك المصاديق.

فالإدراك يشبه الحكم بشيءٍ من الوحدة النوعية بين الأشياء. من هنا يوضع لهذا المعنى العام لفظ معينٌ يكون بالتالي قابلًا للإطلاق على جميع الأفـراد، ثم شيئًا فشيئًا يصبح التصور الذهني بنحوٍ يكون معه مفهوم المرورة متصورًا بشكلٍ مجرد ومفكك عن خصوصيات الزمان والمكان وبقية الظروف الوجودية، ويقع موضعًا للقضايا الكلية.

عليه، فإن المرورة تجتاز ثلاث مراحل في إدراكنا: المرحلة الأولى، مرحلة الإحساس أو الإدراك الحسي، وهي المتمثلة بذلك التأثير الخاص



الذي يظهر في حال تناول طعام مر؛ المرحلة الثانية، مرحلة التخيل أو مرحلة أو الإدراك الخيالي، وهو نفس تلك الصورة الذهنية الخاصة التي تبقى في الحافظة بعد مرحلة الإحساس والتي يمكن للإنسان أن يتذكرها في بعض الظروف المعينة؛ المرحلة الثالثة، مرحلة التعقل أو مرحلة الإدراك العقلي، وهي نفس ذلك المفهوم الكلي من المرورة والذي لا يكون ناظرًا إلى إحساس خاص أو معين منها.

ونفس الكلام يأتي في تصورنا عن الإنسان، فحديث الولادة يتعرف في البداية على أمه، ويتكون لديه تصور مبهم فقط عن أمه. ثم يتعرف بعد ذلك على أفراد آخرين: فيتعرف على والده، ويتعرف على بقية أفراد الأسرة، ويكون تصوره عنهم مبهمًا أيضًا. وعلى أثر تكرار هذه الأحاسيس تتحفظ صورة الأب والأم وبقية الأفراد في ذهن الطفل، ثم بعد استدامة هذا التكرار يستعد الذهن شيئًا فشيئًا لتوليد مفهوم مطلق يعبر عنه في مقام البيان بلفظ «الإنسان». فإدراك الإنسان له ثلاثة مراحل أيضًا، حاله في ذلك حال إدراك المرورة: الإدراك الحسي، الإدراك الخيالي والإدراك العقلي. والكلام نفسه يأتي في المحسوسات الأخرى: فالطفل عندما يرى الأحصنة يقول «حصان»، وعندما يرى الفواكه يقول «فاكهة»؛ أي إن جميع الأمور تصنف عنده بالتدريج، ويدرج كل صنف منها تحت اسم معين يكون اسمًا كليًا لها لا اسمًا لفرد معين أو محدد. فألفاظ «الإنسان»، «الحيوان»، «الغنم» و«الحصان» ليست أسماءً لفرد بالخصوص أو لأمر متشخص، بل يعد كل منها اسم معنًى ومفهومًا كليًا يشمل جميع أفراد ذلك الكلي. ويسمى هذا الكلي العقلي بالـ«المعقول»، وفرقه عن الحسيات وعن المخيلات بـ«كليته».



بناءً عليه، يمكن تصنيف كل ما ندركه إلى كونه إما محسوسًا أو متخيلًا أو معقولًا. بعبارة أخرى، إدراكنا على ثلاثة أنواع: إدراك حسي، إدراك خيالي وإدراك عقلي. الإدراك الحسي هو الحاصل بشكل مباشر من خلال إحدى الحواس الظاهرية (الباصرة، السامعة، الشامة، الذائقة واللامسة) أو الباطنية، وتسمى الصورة الحاصلة في الذهن على إثر الإحساس بـ«الصورة المحسوسة». والمدرَك بلا واسطة في هذا النوع من الإدراك هو تلك الصورة الحاصلة في الذهن من ذلك الشيء المحسوس، وإلا فإن مصداق وواقعية تلك الصورة في الخارج لا في الذهن. إذن، فالجهاز الإدراكـي للإنسان يمكنه من خلال الصورة المحسوسة - التي تكون موجودةً في الذهن حال الارتباط المباشر مع الشيء المحسوس - أن ينتج صورةً أخرى يمكنها أن تبقى في الذهن، فتُحفظ في الخيال أو الحافظة، والصورة في هذه المرحلة تسمى بـ«الصورة الخيالية»، ويطلق على نوع إدراكها تسمية «الإدراك الخيالي».

وإذا ما أخذنا جملةً من الصور الخيالية التي تحكي عن بعض الأمور المحسوسة المشترِكة في الجهات، فإن الذهن يمكنه أن يستخلص من جميع هذه الأفراد وجه الاشتراك، ويمكنه أن يبلور مفهومًا كليًا يكون مستوعبًا لجميع الأفراد أيضًا. ويسمى هذا المفهوم الذي يمكنه الصدق على جميع هذه الأفراد الكثيرة - بل يمكنه الصدق على أفراد إلى ما لا نهاية - «المعقول»[1].

---

(١) يتضح مما تقدم أن للنفس ثلاث قوًى: قوة الحاسة، قوة الخيال والقوة العاقلة. ويمكن الوقوف على وجود هذه القوى من خلال هذه الآثار المختلفة والمتنوعة. أما البحث في أن طريق إثبات هذه القوى هو اختلاف الآثار أم أن هناك طرقًا أخرى، فهو مما عرض له الحكماء في مباحث النفس.



كل من الإدراك الحسي والإدراك الخيالي جزئي، ويعدان من هذه الجهة مشتركَين، أما الإدراك العقلي فهو إدراك كلي، وبذلك يمتاز عن الإدراك الحسي وعن الإدراك الخيالي. ويرى الحكماء أن الحيوانات تشترك مع الإنسان بالإدراك الحسي والإدراك الخيالي، لكنها محرومة من الإدراك العقلي.

من هنا يتضح مرادنا من كلمة «معقول» التي ذكرناها في بداية الكلام. المعقول هو ذاك المعنى الكلي والمفهوم الذي يقبل الصدق على كثيرين، ويتحقق في مرحلة الإدراك العقلي، لا في مرحلة الإدراك الحسي أو مرحلة الإدراك الخيالي. فـ«الكلية» بالتالي وصف لا يمكن انفكاكه عن «المعقول»، ولا يمكن لأي مفهوم جزئي أن يكون معقولًا. هذا وللمعاني والمفاهيم الكلية دور مهم في إدراكات الإنسان، فأغلب الألفاظ التي تستخدم في الحياة اليومية من هذا القبيل، كالـ«الإنسان»، «الفاكهة»، «الحمام»، «الغنم» و«الكتاب». وإذا ما تصفحنا صفحةً من كتابٍ ما فإننا سنلاحظ قلة الألفاظ التي تدل على شخص خاص أو شيء خاص أو مكان خاص، أما ما تبقى من الألفاظ فهي عامة تدل على معانٍ كلية؛ حتى إن الأفعال والحروف على هذا الطرز أيضًا.

ينبغي الالتفات إلى أن المعقولات حصرًا هي التي تنقسم إلى أولية وثانوية، أما المحسوسات والمتخيلات فلا يمكن تقسيمها إلى أولية وثانوية. ولهذا تعرضوا بالبحث للمعقولات الثانية ولم يأتوا أبدًا على ذكر



المحسوسات الثانية أو المتخيلات الثانية. والسرّ وراء ذلك، أن الانقسام إلى أولي وثانوي منحصر في مجال المفاهيم الكلية[١].

بعد اتضاح معنى «المعقول»، نشرع في البحث الثاني، وهو عن تقسيم المعقولات وعن الفروقات فيما بينها.

١٣-٢. تقسيم المعقولات

حينما نرجع إلى أذهاننا، نجد أننا أمام نوعَين من المفاهيم، وعليه فإننا نقول بأن التصورات الموجودة في الذهن على قسمَين:

القسم الأول، التصورات التي تكون من قبيل الإنسان، الحيوان، النبات، الجماد، البرودة، السخوني، البياض، السواد، الحلاوة، الحموضة. خاصية هذه التصورات أننا نحكم بوجودها خارج الذهن، فنقول مثلًا: الإنسان موجود في الخارج؛ الحيوان موجود في الخارج، البرودة أو أن هناك برودةً أو سخونةً في الخارج. والكلام نفسه يجري في التصورات التي نملكها عن حالاتنا النفسية: فنحكم بأنها موجودة في نفس الإنسان. ووجه التمايز بين هاتَين المجموعتَين من التصورات ينحصر في أن النوع الأول يرتبط بالأمور الخارجة عن النفس والروح، أما التصورات من النوع الثاني فهي مرتبطة بالأمور الموجودة داخل الروح.

تصورات النوع الأول تحصل عبر الاستعانة بالحواس الظاهرية أما تصورات النوع الثاني فتصل عبر الاستعانة بالحواس الباطنية. أما وجه

---

(١) وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه لا مورد أصلًا للسؤال عن أن مفهوم طهران -وهو مفهوم جزئي- هل هو من المعقولات الأولى أو الثانية؛ أو السؤال عن زيد -وهو مفهوم جزئي أيضًا- هل ينضوي تحت المعقولات الأولى أو الثانية؟.



الاشتراك بين هذَين النوعَين فيكمن في أن كل فرد من أحد هذَين النوعَين يمتاز عن أفراد نفس النوع بلحاظ الوجود؛ أي إن كل موجود يغاير الموجود الآخر. فكل واحد منهم يحكي موجودًا خارجيًا خاصًا غير الآخر، غايته أن يكون هذا الموجود إما خارج النفس أو داخلها.

النوع الثاني، هي تصورات من قبيل: الوجود والعدم، الوجوب والإمكان والامتناع، العلية والمعلولية، الوحدة والكثرة، الحدوث والقدم، التساوي واللا تساوي، القوة والفعلية. خاصية هذا النوع من التصورات أنها لا تحكي عن موجود خاص، في عين الوقت الذي يمكن أن يحمل كل منها بمفرده على جميع الموجودات أو كل منها وما يقابله؛ ذلك يعني أن هذه المفاهيم ليست صورًا مباشرةً عن الأشياء الخاصة والمعينة. فلا يمكننا أن نجعل في عرض مفاهيم الإنسان والحيوان والنبات والجماد والألم والإرادة والنفور وأمثال ذلك، جملةً أخرى من المفاهيم من قبيل الوجود والعدم والوجوب والإمكان والوحدة والكثرة.

بعبارة أخرى، لا يمكننا الإشارة إلى شيء في الخارج - بالإشارة العقلية أو الحسية - والقول: هذا وجود أو هذا عدم؛ هذا إمكان أو هذا وجوب؛ هذا علية أو هذا معلولية؛ هذا حدوث أو هذا قدم؛ هذا وحدة أو هذا كثرة. هذا من جهة أما من الجهة الأخرى فإنه يمكن لكل مفهوم من هذه المفاهيم أو لكل مفهوم مع ما يقابله أن يُحمل على جميع الموجودات؛ فيقال مثلًا: هذا موجود؛ هذا ممكن وذاك واجب والآخر ممتنع؛ هذا علة وذاك معلول؛ هذا حادث وذلك قديم؛ هذا واحد وذلك كثير.

بناءً عليه، تكون هذه المفاهيم صفةً للموجودات الأخرى، وقابلةً للحمل عليها، وبالاصطلاح يكون لهذه المفاهيم «وجود رابط»، هذا وقد



قيل (شيخ الإشراق) أنها غير موجودة في نفسها، وقيل (على التحقيق) أنها موجودات في عرض الموجودات الأخرى.

١٣-٢-١. المعقولات الأولية

عرفنا أن القسم الأول من المعقولات هي صور مباشرة للحقائق الخارجية؛ أي إن الذهن بعد أن يواجه واقعيةً من الواقعيات ينتج صورةً عنها في أفقه، وينتج صورًا أخرى عن بقية الواقعيات في أفقه أيضًا. ثم يحفظ هذه الصور في قوة الخيال، وبعد ذلك تنتج القوة العاقلة معنًى عامًا تأخذه من كل مجموعة من تلك الصور (التي تشترك في جهة ما). فما هو موجود في مرتبة العقل هو تلك الصورة الواقعية للشيء الخارجي، ولهذه الصورة نوع عينية مع الوجود الخارجي[١] بعد أن قطعت المراحل الثلاث: الإحساس، التخيل والتعقل. مثلًا، الصورة الكلية الموجودة في ذهننا عن البياض أو السخونة أو المرورة عين تلك الصورة الجزئية الموجودة في خيالنا، والصورة الموجودة في خيالنا هي بدورها أيضًا عين ذلك الشيء الموجود في الحس، وما هو موجود في حسنا عن ذلك الشيء الموجود في الخارج.

هذه المعقولات هي نفس تلك الأمور التي يمكننا بالإشارة الحسية أو غير الحسية (العقلية) تمييزها عن غيرها من الموجودات، فنقول مثلًا «إنسان»، «سواد»، «بياض»، ويكون المقصود منها نوعًا خاصًا من الموجودات (كالبشر مثالًا) في مقابل بقية المعقولات. هكذا معقولات تسمى بـ«المعقولات الأولية». عليه، كلما وجد في ذهننا صورة مباشرة

---

(١) وذلك بناءً على ما هو التحقيق في باب «الوجود الذهني».



لمجموعة من الموجودات - على الترتيب الذي مر - تكون هذه الصورة الكلية «معقولًا أوليًا».

جميع الماهيات الموجودة في ذهننا تنتمي إلى هذا القسم من المعقولات، فالماهيات (وهي ما يصح أن يقع جوابًا على سؤال «ما هو؟») معقولات أولية. فكل معنًى يمكن بالإشارة الحسية أو العقلية إلى شيء أو إلى مجموعة من الأشياء حمله على ذلك الشيء أو تلك الأشياء، ويمكن من خلاله بيان تلك الأشياء وتوضيحها كأن يقال «هذا الشيء ألف» أو «هذا الشيء باء»، يسمى معقولًا أوليًا. المعقولات الأولية هي مناط تمايز وافتراق مختلف الأشياء، وهي المبينة لتعاينات الأمور المميزة بينها.

١٣-٢-٢. المعقولات الثانية

رأينا أن القسم الثاني من المعقولات والمفاهيم الموجودة في ذهننا ليست صورًا مباشرةً عن الأشياء الخارجية وليست مناطًا لتعينات الأشياء المختلفة و«لتذوّتها». هذه المفاهيم إذا حملت على شيء أو على أشياء يشار إليها بالإشارة الحسية أو العقلية فإنها لا تبين الذات أو الحقيقة لذلك الشيء أو لتلك الأشياء، بل تبين حالتها وحكمها فقط؛ هذا الحكم والحالة ليسا في ذاتهما تعينًا خاصًا من التعينات وليسا في نفسَيهما موجودًا خاصًا من الموجودات. ولا يمكن أن تكون هذه المفاهيم صالحةً للوقوع إجابةً عن سؤال «ما هو؟».

بعبارة أخرى، ليس لهذه المعقولات وجود في نفسها - بالمعنى الذاتي الذي له وجود خاص - كالوجود، العدم، الوحدة، الكثرة، الوجوب والإمكان. تسمى هذه المعقولات بـ«المعقولات الثانية».



المقولات العشر (أو أكثر أو أقل، بحسب اختلاف النظر الموجود في هذا الباب) الشاملة لجميع الأجناس والأنـواع تعد من المعقولات الأولية، وفي الحقيقة فإن التقسيم المشهور في باب المقولات هو تقسيم للمعقولات الأولية؛ أي إن المعقولات الثانية خارجة عن هذا التقسيم.

بالتالي، إذا ما سُئل عن أي المقولات التي يدخل فيها أحد المعقولات الثانية - كالوحدة أو الإمكان - ، يجب أن يجاب نفي الدخول تحت أيٍّ من المقولات؛ لأن مقسم المقولات هو المعقولات الأولية.

١٣-٣. الفرق يبن المقولات الأولى والثانية

يتضح مما تقدم افتراق المعقولات الأولى والثانية في ثلاثة أمور أساسية:

١. المعقولات الأولى صور مباشرة وبلا واسطة مأخوذة عن الأعيان الخارجية، ولا يدخل في إنتاجها أي صور إدراكية أخرى؛ أما المعقولات الثانية فليست صورًا مستقلةً عن الأشياء، بل صرف صفات للأشياء، لكنها صفات لا تعبر عن حالة موجود خاص بل صفات تحمل على الموصوفات دون أن يكون لهذه الصفات في نفسها وجود غير وجود موصوفها. مثلًا، هذه الورقة موجودة في الخارج، وهذه الورقة موجود أبيض في الخارج وهذه الورقة موجود واحد في الخارج.

هنا لدينا ثلاثة مفاهيم: الورق، البياض، الوحدة. الورق موصوف، والبياض والوحدة صفات. تصورنا عن الورق وعن البياض يكون بنحو يكون فيه لهذا البياض ولهذا الورق وجود في الخارج يمتازان فيه عن الموجودات الأخرى، وبحيث يكون فيه للبياض المذكور وجود في الخارج يمتاز عن وجود الورق؛ أي إنه لدينا وجودان وواقعيتان. فيمكننا القول عن الورق: «إنه موجود»، وعن البياض يمكننا القول أيضًا: «إنه موجود



آخر، لكنه عرَض للموجود الأول»؛ لكن حينما نبحث في صفة الوحدة نجد أن الوحدة ليست موجودًا خاصًا من موجودات هذا العالم، وأنه لا يمكننا أن نشير إلى موجود في عرض الموجودات الأخرى ونقول هذا الموجود وحدة - كما نقول مثلًا هذا الموجود إنسان وذاك الموجود بياض - وهذا الأمر من الوضوح بمكان، مع وجود الأدلة عليه، لكننا نغض الطرف عنها[1].

ويمكن توضيح هذا الاختلاف بينهما ببيان آخر: ليست «الوحدة» - ولا ما شاكلها - من أقسام الموجود، بل هي من أحكامه؛ أي إنه لا يمكننا القول إن الموجود من حيث هو موجود ينقسم إلى أقسام منها الوحدة. غاية ما يمكننا قوله إن الجسم أو أي موجود آخر واحد. وفي الحقيقة يمكننا تجزئة هذا الفرق بينهما إلى فرقَين:

الأول أن المعقولات الأولية من أقسام الموجود أما المعقولات الثانية من أحكام الموجود، وبالتالي فالمعقولات الثانية لا يمكن وضعها في عرْض المعقولات الأولى التي يمكن أن يقال عن كل منها «إنه موجود آخر»، فلا يمكن أن يقال عن أي من المعقولات الثانية «إنه موجود آخر».

الثاني أن المعقولات الأولى صور مأخوذة من الأعيان الخارجية بشكل مباشر ودون واسطة، فلا يدخل في إنتاجها في الذهن أي صورة إدراكية أخرى، بعكس المعقولات الثانية التي توجد في الذهن بواسطة صور إدراكية أخرى، هذه الصور الإدراكية هي المعقولات الأولى. بعبارة

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٤.



أخرى، المعقولات الثانية مفاهيم انتزاعية منشأ انتزاعها المعقولات الأولى. وأما كيفية الانتزاع هذا فخارجة عن بحثنا الحالي[1].

٢. المعقولات الأولية مسبوقة بالإحساس والخيال؛ أي إنها كانت في البداية موجودةً في مرحلة الحس، ثم صارت موجودةً في مرحلة الخيال، وفي النهاية أصبحت صورةً كليةً وعقلانيةً. مثلًا، نجد أن مفهوم «المرورة» الكلي كان موجودًا سابقًا في الحافظة بصورة جزئية خيالية[2]، وقبل ذلك كان موجودًا في الذائقة بصورة جزئية حسية، لكنه بعد ذلك انتهى إلى الصورة الكلية بمساعدة القوة التجريدية والتعميم الذهني. أما المعقولات الثانية فليست مسبوقةً بالحس والخيال والجزئية؛ أي إنها لم تكن جزئيةً أبدًا ولم ترد إلى الذهن عن طريق الحس؛ مثلًا لم يكن لـ«الوحدة» - التي تعد من المعقولات الثانية - صورة خيالية ولا حسية، وليس لديها الآن أيضًا.

٣. للمعقولات الأولى جنبة تخصص؛ أي إنه تختص بنوع معين أو بجنس معين أو على أبعد تقدير بمقولة معينة، أما المعقولات الثانية فلها جنبة عموم؛ أي إنها لا تختص بنوع معين أو جنس معين أو مقولة معينة، ولا يمكنها أن تميّز شيئًا أو أشياء عن الأشياء الأخرى فتشير إليهم على أنهم بمنزلة المصاديق لذلك المفهوم، ومن هنا اعتبرت المعقولات الثانوية من الأمور العامة.

بعبارة أخرى، تفتقد المعقولات الأولى للجنبة الفلسفية بعكس المعقولات الثانية التي نجد فيها هذه الجنبة حاضرةً. فالمعقولات الثانوية

---

(١) يمكن لمن أحب التوسع الرجوع إلى المجلد الثاني من **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، المقالة الخامسة، باب: «ظهور الكثرة في الإدراكات».

(٢) أي إن تصور هذه المرورة أو تلك كان موجودًا في الحافظة.



وسيلة يستخدمها الذهن ليتمكن من خلالها أن يجعل جميع العالم منضويًا تحت المفاهيم والعناوين المشتركة والمتشابهة، على الرغم من وجود التصورات الماهوية التي يدرك من خلالها الأنواع والأجناس بصورة منفصلة ومتباينة، فلو لم يكن لدينا معقولات ثانية، لم يكن لدينا مفاهيم عامة تشمل جميع العالم، ولو لم يكن لدينا هذه المفاهيم العامة، لم يكن لدينا فلسفة بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، ولو لم يكن لدينا المباني الأولية للفلسفة لم تقم قائمة أي علم من العلوم المختلفة[١].

في الغالب أرجع الحكماء أهمية ومكانة ذهن الإنسان مقارنةً مع ذهن الحيوانات إلى جهة التعميم التي يملكها الذهن البشري. فقالوا في تعريف الإنسان إنه: حيوان ناطق، معتبرين أن النطق هنا بمعنى إدراك الكليات، إضافةً إلى أنهم اعتبروا أن الفرق الأصلي بين الإنسان والحيوان وجدان الإنسان لقوة التجريد والتعميم وإدراك الكليات. والحقيقة أن إدراك المعقولات الثانية خاصية أهم للذهن البشري، والفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان يعود إلى إدراك هذه المعقولات الثانية. فانتزاع المعقولات الثانية درجة أعلى من درجة التجريد والتعميم. طبعًا، يمكن للذهن من خلال قدرته على التعميم أن يصنع المفاهيم الكلية، لكنه بواسطة المعقولات الثانية يمكنه أن يصنع من هذه المفاهيم الكلية قضايًا ضروريةً ومن القضايا قياسات، ويمكنه من خلالها الاستنتاج من القياسات، فتظهر العلوم ويحوز الإنسان الفكر والفلسفة. في الخلاصة، منها يمكنه الاستفادة من التفكير بشكل منطقي.

(١) تم توضيح هذا البحث إلى حد ما في حواشي الجزء الثاني من **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**.



على هذا الأساس، إذا قلنا في تعريف الإنسان إنه «حيوان ناطق فيلسوف» أو قلنا إنه «حيوان فيلسوف»، وكان مرادنا من ذلك أن الإنسان حيوانٌ يمكنه إدراك المفاهيم العامة الفلسفية، فنكون قد قدمنا تعريفًا أصح وأحسن للإنسان.

الفلسفة عبر إعمال هذه المفاهيم العامة والاستفادة منها تكون فنًا خاصًا في مقابل بقية العلوم الأخرى، ومن خلال هذه المفاهيم يمكن الحصول على قضايًا وقياسات واستنتاجات من المعقولات الأولى التي تعد الركيزة في العلوم.





١٤
كيفية انتزاع المعقولات الثانية[١]

ذكرنا في الفصل السابق أن المعقولات الثانية مفاهيم انتزاعية؛ أي إنها لا تملك وجودًا خاصًا بها في الخارج، وبتعبير اصطلاحي: ليست من الوجود في نفسه؛ وجودها رابط، لكن الذهن - من خلال عملية تسمى بالانتزاع - يأخذها على أنها مفاهيم مستقلة، وينظر إليها بمنظار الاستقلال؛ بخلاف المعقولات الأولى التي لا يشترط في حصولها في الذهن مثل هكذا فعالية ذهنية. وسنتعرف في هذا الفصل على المراد من «الانتزاع»، وسنجيب على سؤال: ما هو نوع هذه الفعالية الذهنية؟، لكن للإجابة عن هذا السؤال لا بد في البداية من توضيح المفاهيم الاسمية والحرفية.

١٤-١. المفاهيم الاسمية والمفاهيم الحرفية

أول ما طرح هذا البحث طرح في علوم اللغة في إطار التمييز بين الاسم والحرف، ثم وجد طريقه إلى علم الأصول فتم الخوض فيه بشكل أكثر تفصيلًا؛ ولكن لم يتم في الفلسفة التعرض بشكل مستقل لهذا البحث

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٠، الصفحات ٢٩١ إلى ٣٠٧. تم تحرير هذا البحث بتلخيص وتدخل بسيط من المحرر.



حتى يُفرد له باب أو عنوان، بل يشار إليه في ضمن الأبحاث لمناسبات معينة.

يرى الفلاسفة أن الأشياء التي تتمتع بالاستقلال في الوجود - فتكون تابعةً لغيرها - على قسمَين: بعضها لا تعد تبعيتها للغير في وجودها الخارجي مانعًا من حصول مفهوم مستقل لها في الذهن. هذ القسم على نحوٍ يمكن للذهن بعد أن يواجهه أن يستل منه مفهومًا مستقلًا؛ مفهومٌ مستقل في مفهوميته وفي حكايته عن مصاديقه عن بقية المفاهيم؛ مفهومٌ يحكي مصداقه بنفسه ويكون قابلًا للحمل عليه. هكذا واقعيات تسمى «وجودًا رابطًا» وهكذا مفاهيم تسمى بـ «المفاهيم الاسمية».

مثلًا، البياض مع كونه عرضًا ووجودًا تابعًا للجوهر - كالجسم مثلًا - بحيث إنه يستحيل أن يوجد بدون الجسم، فإن مفهومه - وهو نفس مفهوم البياض الموجود في الذهن - مستقل عن بقية المفاهيم الأخرى ومن جملتها مفهوم الجسم أيضًا. فيمكننا تصور البياض دون أن نكون قد تصورنا مفهوم الجسم. فالبياض إذن حقيقةٌ على الرغم من تبعيتها في الخارج للجسم فإنها مستقلة مفهومًا في الذهن عن الجسم. وعليه، فإن تبعية البياض الوجودية للجسم ليست بنحوٍ تمنع من النظر إليه أو ملاحظته مستقلًا.

في مقابل ذلـك، فـإن بعض الأمـور الأخـرى ليست فقط فاقدةً للاستقلال الوجودي بل للاستقلال المفهومي أيضًا. فتبعيتها الوجودية للغير بنحوٍ لا يمكن للمفهوم معه أن يأخذ منها مفهومًا مستقلًا، فلا يمكنه تصورها بدون الطرف التابعة له والمتعلقة به. لا بد دائمًا من تصورها ضمن تصور شيءٍ آخر؛ فهي بنحوٍ إذا ما نظر إليها مستقلًا فإنه لا يمكن تصور حقيقتها ولا يمكن أن تدرك كما هي. فالمفهوم الحاصل



في الذهن من هذه الأشياء لا يكون في مفهوميته - أي في حكايته عن مصاديقه وحمله عليها - مستقلًا عن بقية المفاهيم وغير محتاج إليها. هكذا واقعيات تسمى بـ«الوجوب الرابط»، وهكذا مفاهيم تسمى بـ«المفاهيم الحرفية».

يتضح مما تقدم أن المفاهيم الحرفية ما هي إلا محض روابط في الذهن بين المفاهيم الاسمية؛ أي إن مفهوميتها رابطة بين المفاهيم الأخـرى. لهذه الروابط دور مهم جدًا في التفكير الإنساني، فالتفكير الإنساني مرتبط بالمفاهيم الحرفية بنفس مقدار ارتباطه بالمفاهيم الاسمية والمفاهيم المستقلة. انطلاقًا من ذلك، يجب علينا القول هنا أيضًا إن الإنسان يمتاز عن غيره بإدراك هذا النوع من المفاهيم كما قلنا في الفصل السابق أنه يمتاز عن غيره في إدراكه للمعقولات الثانية. وقد قامت لديهم قرائن متعددة تشير إلى أن الحيوانات تفتقد المفاهيم الحرفية فلا يمكنها إدراك الرابط في حال كونه رابطًا.

على كلّ، فلنفرض - لكي يتضح المطلب أكثر - شخصًا يقول لنا: «ذهبت من طهران إلى مشهد»، وأننا فهمنا مضمون جملته وهو تصديق من التصديقات. من الواضح أن لهذا المضمون وحدةً فكريةً على الرغم من أنه يحكي أمـورًا جزئيةً. هذا الواحد الفكري يشتمل على سبعة مفاهيم: ١. مفهوم الذهاب؛ ٢. مفهوم «الأنا» في «ذهبت»؛ ٣. مفهوم الزمان الماضي؛ ٤. مفهوم «مِن»؛ ٥. مفهوم «طهران»، أي ذلك التصور الموجود في ذهننا عن طهران؛ ٦. مفهوم «إلى»؛ ٧. مفهوم «مشهد». مع سماعنا لهذه الجملة فإننا نعمد إلى تركيب المفاهيم المتقدمة على النحو الذي تدل عليه الجملة، ومن المفهوم المركب الحاصل من هذا الفهم نتابع واقعيةً خارجيةً هي الذهاب على النحو الذي ذكره المتكلم.

إذا دققنا نجد أن لدينا ثلاثة مفاهيم حرفية من بين المفاهيم المتقدمة الذكر: «مِن»، «إلى» وهيئة صيغة «ذهبت». هذه المفاهيم الثلاثة هي الموجبة لترابط المفاهيم بين بعضها لتتشكل كوحدة فكرية في الذهن. وإذا ما عمدنا إلى حذف هذه المفاهيم الحرفية، واستبدلنا «مِن» و«إلـى» بـ «الابتداء» و«الانتهاء» الدالة على مفاهيم اسمية، فسنحصل على التالي: ذهاب - أنا - الزمن الماضي - الابتداء - طهران - انتهاء - مشهد. هل يتألف من هذه مجموعة من المفاهيم واحدة فكرية؟؛ وحدة فكرية يمكن من خلالها متابعة - في الخارج - ذلك الذهاب بالنحو الذي ذكره المتكلم؟ بلاشك لا يمكن ذلك؛ إلا في حالة ما إذا حصل تداعٍ بين هذه المجموعة من المفاهيم وتلك الجملة المشتملة على المعاني الحرفية الثلاثة. فهذه المجموعة من المفاهيم إذن تختلف عن تلك الجملة المتقدمة، فلا تؤدي هذه المجموعة ما تؤديه تلك الجملة. لماذا؟ لأنها مجموعة من المفاهيم المتناثرة وغير المترابطة، بخلاف مضمون الجملة الذي يتشكّل كوحدة فكرية بسبب الترابط الحاصل بين مفاهيمها والذي تؤمنه المفاهيم الحرفية. بالتالي، لا يمكن أبدًا لمفهومَي «الابتداء» و«الانتهاء» أن يؤديا الدور الذي يؤديه مفهومَي «مِن» و«إلى».

أما الآن فنسأل، كيف وجد مفهومَي «مِن» و«إلى» في الذهن؟؛ والجواب حينما يقول قائل: «ذهبت من طهران إلى مشهد» فإننا ندرك الواقعية الخارجية كما هي، فتنتقش في ذهننا تلك الواقعية في قالب مفهومي بنفس الطريقة الموجودة فيها في الخارج.

في الخارج لا واقعية مستقلة للابتداء ولا للانتهاء عن واقعية نفس الحركة، فالحركة واقعية واحدة لا تشوبها كثرة، وبما أنها محدودة ومتناهية

- إضافةً إلى ما مر من كونها واحدةً - فإن لها حدَين ونهايتَين، ومن الواضح أن حد كل امتداد ليس جزءًا منه وليس شيئًا مغايرًا له ينضم إليه، فحد كل امتداد، بل حد كل شيءٍ إنما يكون موجودًا بوجود نفس ذلك الشيء؛ أي إن نفس الواقعية التي هي وجود ذلك الشيء ومصداق مفهومه هي أيضًا - باعتبار آخر - وجود ومصداق لحده؛ لكنها مصداق له بالعرض؛ بخلاف البياض مثلًا الذي له وجود ومصداق مغاير للجسم، لكنه تابع له ومتعلق به؛ فينعكس هذان الحدان في الذهن بصورة مفهومَي «مِن» و«إلى».

في النتيجة، يوجد في الذهن البشري بعض المفاهيم التي تسمى بالمفاهيم الحرفية، والتي بها ينسج الفكر الإنساني. من خصائص هذه المفاهيم أنها قابلة للتصور فقط ضمن المفاهيم الأخرى؛ لأنها تحكي نوع أمورٍ لا تتمتع بأي نوع من الاستقلال في نفسها، بل لا تتمتع بأي نوع من الوجود لنفسها، فوجودها هو وجود تلك المفاهيم الاسمية التي تتصور المفاهيم الحرفية في إطارها. من هنا، قالوا عن هذا النحو من الوجود «وجود في غيره». وإذا ما أردنا الحكاية بالمفهوم عن هذا النوع من الوجود - أي الوجود في غيره - كما هو في نفس الأمر لن نجد غير المفهوم الحرفي يمكنه القيام بهذا الدور.

٢-١٤. حقيقة الانتزاع

كما رأينا، فإنه يوجد في الذهن مفهوم «مِن» الحرفي، ومفهوم «الابتداء» الاسمي»؛ مفهوم «إلى» الحرفي، ومفهوم «الانتهاء» الاسمي؛ مفهوم «على» الحرفي، ومفهوم «الفوقية» أو «الأعلائية» الاسمي و.... ومن الواضح وجود علاقة خاصة بين المفهوم الحرفي «مِن» وبين المفهوم الاسمي «الابتداء»، وهي علاقة لا نجدها موجودةً بين مفهوم «مِن» الحرفي وبين مفهوم «الانتهاء» الاسمي أو «الأعلائية» أو.... ما هي هذه



الرابطة؟ إذا دققنا فسنجد أن هذه العلاقة ليست إلا علاقة تحول وتبدل. فمفهوم «الابتداء» هو مفهوم «مِن» الذي صار اسميًا؛ مفهوم الانتهاء هو مفهوم «إلى» الذي صار اسميًا؛ و.... فللذهن قدرة على تبديل وتحويل المفاهيم الحرفية إلى مفاهيم اسمية. ويمكن أن يكون استخدام مصطلح التبديل موجبًا للوقوع في المغالطة؛ وذلك باعتبار أن هذا المصطلح يستخدم غالبًا في الموارد التي لا يبقى فيها المبدَّل بعد التبدُّل. لذا من الأفضل الاستفادة من مصطلح «صُنع» بدل مصطلح تبديل، فنقول: للذهن قـدرة على صنع معنًى اسمي من كل معنًى حرفي يكون له نفس المضمون. والمراد من الانتزاع ليس إلا هذا.

النتيجة، أننا حينما نقول إن للذهن قدرةً على الانتزاع، بمعنى أن له القدرة على تبديل المفهوم الحرفي إلى مفهوم اسمي، فذلك يعني: أنه يصنع من المفهوم الحرفي مفهومًا اسميًا بنفس المضمون، وبنحوٍ يكون فيه المفهوم الاسمي صادقًا أيضًا على نفس المصداق الذي يصدق عليه المفهوم الحرفي، ويكون حاكيًا عن نفس الأمر الذي يحكيه المفهوم الحرفي؛ مع الفرق بينهما بأن المفهوم الاسمي - باعتبار اسميته - لا يدل على عدم استقلال المصداق وكونه رابطًا وفي غيره.

من هنا فإن الـدور الذي يؤديه المعنى الحرفي لا يؤديه المعنى الاسمي؛ ولذا لا يقوم الفكر والتفكير بالمفاهيم الاسمية فقط. وحينما ينطلق الإنسان من المفهوم الاسمي لينظر إلى مصداق المفهوم الحرفي، فإنه لن يراه وجـودًا رابطًا وفي غيره؛ فهو ينظر إلى المصداق بنظرة استقلالية، فيظن أنه واقعية تغاير الواقعيات الأخرى في الخارج، لكنها تابعة ومنضمة إليها؛ والحال أن الأمر ليس كذلك. فمصداق المفهوم الاسمي الانتزاعي ليس شيئًا آخر غير مصداق المفهوم الحرفي الذي - بدوره -



ليس شيئًا آخر غير مصداق ذلك المفهوم الاسمي الذي يُتصور المفهوم الحرفي في إطاره ويسمى المُنتزع منه. بالتالي، فمصداق المفهوم الاسمي الانتزاعي ليس شيئًا آخر غير تلك الواقعية للوجود المنتزع منه.

١٤-٣. كيفية انتزاع المعقولات الثانية

تجري القاعدة المتقدمة في انتزاع المعقولات الثانية أيضًا. فهذه المفاهيم مع كونها مفاهيم اسميةً إلا أنها مأخوذة من المفاهيم الحرفية؛ فهي جعل المفاهيم الحرفية مفاهيم اسميةً، لا أنها مثل المعقولات الأولى تؤخذ مباشرةً من الواقعيات الخارجية. لكن السؤال الذي يطرح هنا، أنها من أي المفاهيم الحرفية تؤخذ؟

والحقيقة أن تعيين المفهوم الحرفي الذي يعد جذرًا وأساسًا لكل معقول ثانٍ بحث واسع الأطـراف. وقد تعرض - في الجملة - العلامة الطباطبائي في المقالة الخامسة من كتاب **أصول الفلسفة** إلى كيفية حصول الكثرة في الإدراكـات، مشيرًا إلى الجذر الحرفي لبعض تلك المفاهيم. ومن جملة ما أوضحه هناك أن المفهوم الاسمي للوجود جاء من المفهوم الحرفي للوجود[1] الذي يربط المحمول بالموضوع في

---

(١) قال العلامة في **أصول الفلسفة**: «فهي قد نظرت إلى النسب التي وجدتها أولًا قائمةً بين مفهومَين نظرةً استقلاليةً، فصاغت إزاء كل نسبة مفهومًا أو عدة مفاهيم مستقلةً. وعبر هذه الجولة والنشاط الذهني ترك القوة المدركة مفاهيم (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة) ابتداءً وهي مضافة (وجود المحمول للموضوع) (عدم المحمول للموضوع) (وحدة الموضوع والمحمول) (كثرة الموضوع والمحمول في القضية السالبة)، ثم تتصورها مستقلةً وبلا إضافة (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة) وكذلك الحال في سائر المفاهيم العامة والخاصة، حيث إنها اعتبارية.» (محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى مطهري (قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ١، ١٤١٨ هـ.)، المجلد الأول، الصفحة ١٨٦.



القضية الموجبة، والمفهوم الاسمي للعدم من المفهوم الحرفي للعدم في القضية السالبة. ففي البداية يجب أن تتحقق المفاهيم الجزئية والمعقولات الأولـى من خلال الاتصال المباشر مع خارج الذهن؛ ثم تتشكل القضايا الموجبة والسالبة، والأولى تشتمل على المفهوم الحرفي للوجود وهو الناظر إلى ارتباط المحمول بالموضوع، أما الثانية فتشتمل على المعنى الحرفي للعدم الناظر إلى عدم الارتباط بين المحمول والموضوع، وفي النهاية يتبدل مفهوم الوجود الحرفي إلى مفهوم الوجود والمفهوم الحرفي للعدم إلى مفهوم العدم.

بناءً عليه، فإن مفهوم الوجود هو اسميّ المفهوم الحرفي للوجود، ومفهوم العدم هو اسميّ المفهوم الحرفي للعدم.

في الخلاصة، فإن مفهوم الوجود ليس مفهومًا يرد إلى الذهن جاهزًا، وليس مفهومًا كمفهوم البياض وغيره من المعقولات الأولى التي تجد طريقها مباشرةً إلى الذهن بعد اتصال الجهاز الإدراكي للإنسان بالخارج؛ بل الأمر على العكس حيث إنه بعد أن تأتي المعقولات الأولية إلى الذهن وبعد أن تتشكل القضايا وتحصل الروابط في الذهن، يصنع هذ المفهوم في الذهن من إحدى تلك الروابط؛ أي إن هذا المفهوم تم أخذه من الخارج أيضًا، لكن ليس مباشرةً وبلا واسطة، والأمر نفسه يجري في المعقولات الثانية الأخرى.

٤-١٤. تعريفات المعقولات الثانية

بناءً على البيانات التي أسلفناها، فإنه يمكن الوقوف على معنى العبارة التي يطلقونها في مقام بيان خاصية المعقولات الثانية الفلسفية، وهي: عروضها في الذهن واتصافها في الخارج.



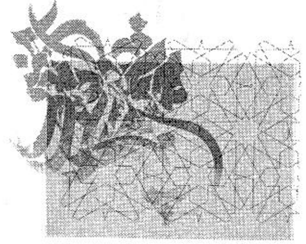
قلنا إن المعقولات الثانية مفهومات انتزاعية؛ أي إنها مفاهيم اسمية مأخوذة من مفاهيم حرفية. عليه، فإنها تتصور في الذهن مستقلةً - باعتبار كونها اسميةً - عن غيرها من المفاهيم، لكن مصداقها في الخارج هو نفس مصداق المفهوم الحرفي الذي يعد وجودًا رابطًا وفي غيره.

وما يقال من أن عروضها في الذهن إشارة إلى الجنبة الاستقلالية لها في الذهن؛ فالذهن هو الذي ينظر إلى الوجود الرابط بنظرة استقلالية. أما القول بأن اتصافها في الخارج، فإشارة إلى أن وجودها في الخارج وجود رابط وفي غيره.





١٥
اتحاد العالم والمعلوم[١]



عند تعقّل شيءٍ لشيءٍ آخر تصدق المفاهيم الثلاثة الآتية: مفهوم العاقل، مفهوم العقل بمعنى التعقل، مفهوم المعقول بمعنى المتعقَّل. لا نـزاع في تغاير وتخالف هذه المفاهيم الثلاثة، لكن البحث يقع في إمكانية أن يكون هناك اتحاد بين الثلاثة على مستوى المصداق؛ فيكون شيءٌ واحد مصداقًا للعاقل ومصداقًا للعقل ومصداقًا للمعقول.

يتفق جميع الفلاسفة - حتى منكرو اتحاد العاقل والمعقول - في مورد تعقل الشيء لنفسه، أي في حالة علم الذات بنفسها. ما وقع محل بحث واختلاف اتحاد العاقل مع المعقول حينما يكون المعقول مغايرًا لذات العاقل؛ أي في اتحاد العاقل والمعقول في علم الذات بالغير.

فلنبدأ بإيضّاح ما كان محل اتفاق بينهم وهو اتحاد العاقل والمعقول في علم الذات بنفسها، ثم نبحث ذلك الاتحاد في علم الذات بغيرها.

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٩، الصفحات ٣٢٥ إلى ٣٦٠. لمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه: الجزء ٥، الصفحات ٢٣٨ إلى ٢٦٥.

١٥-١. اتحاد العالم والمعلوم في علم الذات بنفسها

حينما يتم الحديث عن علم الذات بنفسها، فذلك يعني أن لدينا ثلاثة مفاهيم في البين: العالم، العلم والمعلوم. لكن السؤال: هل يستلزم صدق هذه المفاهيم الثلاثة على واقعية وجود ثلاث واقعيات بإزاء تلك المفاهيم؟، فرض هذه الواقعيات الثلاث في حالة العلم بالغير أمر سهل وواضح؛ مثلًا حينما يكون لدي علم بهذا الحائط مثلًا، فيمكن فرض ثلاث واقعيات: الأولى وجودي، الثانية علمي واطلاعي الذي لم يكن موجودًا ثم وجد، والثالثة المعلوم به وهو الحائط. فالعالِم شيءٌ، والعلم شيء آخر، والمعلوم شيءٌ ثالث. لكن في حالة علم الذات بالغير هل يكون الأمر على هذه الشاكلة أيضًا؟ هل تتشابه حالتَي إدراك النفس أو أي موجود آخر لغيره مع إدراكه لنفسه؟ هل يكون لدينا ثلاث واقعيات في تلك الحالة أيضًا: معلومٌ وعلمٌ وعالمٌ؟ لو كان الأمر كذلك، فهو يعني أن النفس في البداية ليست عالمةً بذاتها؛ ثم تأخذ صورةً عن نفسها فيما بعد، وعلى إثر حصول هذه الصورة لديها تصير عالمةً بنفسها. لو كانت المسألة بهذا النحو، بمعنى أن يكون الإنسان كالحائط غير عالم بنفسه في البداية، مع فارق بينهما في أن الإنسان يستطيع أن يحصّل علم نفسه بنفسه من خلال الصورة، أما الحائط فلا يمكنه القيام بذلك من خلال الصورة. يرى الحكماء المسلمون، أنه لو كان علم الشيء بنفسه على هذه الشاكلة لكان من المحال أن تعلم ذات بنفسها، فيجب في حالة العلم بالذات أن يكون العلم والعالم والمعلوم واحد مصداقًا ويكون الفرق بين الثلاثة بالاعتبار. الموجود العالم بنفسه - كالنفس الإنسانية مثلًا - واقعية بسيطة، لكن هذه الواقعية البسيطة عالم باعتبار، وعلم باعتبار، ومعلوم باعتبار، لا أنه لدينا ثلاثة أمور: عالم وعلم ومعلوم. لماذا؟ لأن العلم بالغير يعني حضور الغير عند العالم، غايته لا يكون الوجود العيني لذلك



الغير حاضرًا عند العالم، فيحضر وجوده الذهني عند العالم. فعندما أعلم بهذا الحائط، من البين أنه لا يحضر الوجود العيني للحائط في نفسي، بل يحضر وجود غير وجوده العيني، وهو وجوده الذهني؛ فكما أن لدينا باعتبار من الاعتبارات نوعًا من الوحدة بين هذَين الوجودَين (الذهني والعيني)، والمطابقة بينهما باعتبار معين قائمة، فإن حضور الوجود الذهني للحائط في نفسي حضورٌ لنفس الحائط بأحد الاعتبارات.

وفيما يخص علم الذات بنفسها، فليس لدينا شيءٌ آخر غير العالِم ليكون حاضرًا عن العالِم. بالتالي، فنفس ذات العالم التي هي عالمٌ باعتبار هي علم باعتبار ومعلوم باعتبار.

فمعنى علم الـذات بنفسها أن جوهر الشيء عين العلم، لا أن الجوهر غير عالم بنفسه وعلى إثر حصول الصورة التي يأخذها عن نفسه يصبح عالمًا بذاته، بحيث إن علمه بذاته يكون متأخرًا رتبةً عن نفس ذاته، وهو في مرتبة الذات غير عالم بنفسه. من المحال أن يكون الأمر كذلك؛ وجود الموجود العالم بنفسه عين العلم؛ في هذه الحالة المفاهيم الثلاثة (العلم والعالم والمعلوم) تصدق على أمرٍ واحد.

هذا النوع من الاتحاد بين العاقل والمعقول قبله وتحدث عنه أبو علي سينا الذي كان من المنكرين لاتحاد العاقل والمعقول. وهو يرى أن للنفس حضورًا عند ذاتها، وأن هذا الحضور هو علم النفس بذاتها.

من الواضح أن مراد أبو علي سينا من اتحاد العاقل والمعقول في حالة علم الشيء بذاته ليس من قبيل أن لدينا ذاتًا تقوم بعملٍ هو التعقل ويكون هذا التعقل غير نفس الـذات، وفعل التعقل يكون بأن يأخذ الشيء عن نفسه صورةً كما لو قامت آلة تصوير بتصوير نفسها؛ لأنه يرى استحالة هكذا أمر من الأساس.



مقصوده أن الذات كما هي عين العاقل فإنها عين المعقول أيضًا وعين التعقل، لا أن التعقل فعل من أفعالها؛ فالذات عين الإدراك، ومنها ينتزع ثلاثة مفاهيم هي: مفهوم العاقل ومفهوم المعقول ومفهوم العقل. عليه، فالذات جوهر هو إدراك خالص، ولأنه إدراك خالص فهو مدرِك خالص ومدرَك خالص أيضًا، وما ذلك إلا العلم الحضوري بالذات.

أما الآن فيأتي هذا السؤال: ما معنى ما قيل من أن وجود النفس بنحو تكون معه حاضرةً عند ذاتها؟ أليس كل شيءٍ حاضرًا عند ذاته؟ فلا يختص هذا الأمر بالنفس فقط. يجيب الفلاسفة بأن الأمر ليس بنحوٍ يكون فيه كل شيءٍ حاضرًا عند ذاته. وافتراق الأمر المادي عن المجرد في أن البعض من مراتب الأمر المادي (الأمر الممتد والواقع في إطارَي الزمان والمكان) فاقدة للبعض الآخر؛ أي إن الأمر المادي بعضه محتجب عن البعض الآخر.

مثلًا، هذا الكتاب حاضر لدينا؛ لأنه موجود في أنفسنا بوجوده الجمعي، لكنه غير حاضر عند نفسه؛ أي إن جزءه غير حاضر عند جزئه الآخر. وينقسم كل جزء إلى جزأَين أصغر من الأول، وكل منهما يكون غائبًا عن الثاني و.... الوجود الممتد وجود متشابك مع العدم، وخاصية الوجود المتشابك مع العدم أنه محتجب حتى عن نفسه ونفسه غائبة عن نفسه، وحضور نفسه لنفسه في أقل مراتب الحضور. لذا، فإن الأمر المادي غير عالم بذاته، لكن مع وصول الشيء إلى مرحلة الفعلية المحضة، بنحو يتجرد وجوده عن الأبعاد والزمان والحركة - أي إن وجوده يصير وجودًا جمعيًا - فسيصير حاضرًا عند نفسه، وكما مر فإن حضور الشيء عند نفسه كاف ليكون عالمًا بذاته. أصلًا العلم ليس سوى حضور الشيء.



إلى الآن كان البحث في اتحاد العاقل والمعقول في حالة علم الذات بالذات، وهو مطلب سهل واضح ومحل قبول جميع الفلاسفة. أما المطلب الآخر الأكثر تعقيدًا والذي كان محل رفض من قبل الفلاسفة السابقين على صدر المتألهين، فهو اتحاد العاقل والمعقول في حالة علم الذات بغيرها أو علم النفس بغيرها.

١٥-٢. اتحاد العاقل والمعقول في علم الذات بالغير

يرى صدر المتألهين اتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بغيرها فضلًا عن حالة علم النفس بذاتها. طبعًا لا خصوصية للعقل والعاقل والمعقول؛ بناءً عليه فإنه من الأفضل تناول البحث في جميع الإدراكات - أعم من العقلية والخيالية والحسية - بعنوان «اتحاد الإدراك والمدرِك والمدرَك»؛ باعتبار أن كل فيلسوف يذهب إلى القول باتحاد العاقل والمعقول فإنه يذعن باتحاد المتخيِّل والمتخيَّل وباتحاد الحاسّ والمحسوس.

ومما يجدر ذكره أن المقصود باتحاد المدرِك والمدرَك في علم الذات بالغير، اتحاد وجود المدرِك مع وجود المدرَك بالذات، أي اتحاد وجود المدرِك مع العلم والإدراك والصورة الموجودة في النفس. فعندما يتعقل الإنسان شجرةً، فإن وجود الإنسان أي وجود النفس، وبتعبير أدق وجود القوة المدركة في النفس تتحد - طبعًا بناءً على اتحاد العاقل والمعقول - مع وجود المعقول بالذات، وما هو إلا العلم والصورة العقلية للشجرة. فالدعوى إذن، حصول الوحدة بين القوة العاقلة والصورة المعقولة عند التعقل، وبين القوة الحاسة والصورة المحسوسة عند الإحساس، وبين القوة المتخيِّلة والصورة المتخليَّلة عند التخيُّل. ولنستعرض لمزيد من التوضيح رأي أبو علي سينا - وهو من مخالفي اتحاد المدرِك والمدرَك - ثم نعمد إلى بيان رأي صدر المتألهين.

١٥-٢-١. رأي أبي علي سينا

ذهب أبو علي ومن وافقه إلى أن العلاقة بين النفس والصورة الإدراكية في حالة علم النفس بغيرها من قبيل العلاقة بين الموضوع وعرَضه، فلا فرق أبدًا بين اتصاف النفس بـ«العلم بالغير» وبين اتصاف كل موضوع بأعراضه. فلا فرق بين اتصاف النفس بالعلم والإدراك - الأعم من الحس والتخيل والتعقل - وبين اتصاف الجسم بالبياض أو السواد من جهة كيفية الاتصاف. فكما هو الحال في الأمور الجسمانية، حيث لدينا موضوع وعرض حالّ في الموضوع بنحوٍ تكون فيه مرتبة ذات الموضوع مغايرةً لمرتبة ذات العرض ومرتبة ذات العرض مغايرةً لمرتبة ذات الموضوع، كذلك الحال في النفس وإدراكاتها. فالنفس في ذاتها جوهر، والصور الإدراكية والعلمية أعراض للنفس تحل فيها؛ وحلولها فيها يشبه بالضبط حلول الأعراض في الجسم خارجًا.

هذه الأعراض العارضة على النفس لا تغير شيئًا في جوهر النفس، كالغرفة التي كثرت فيها الرسوم والألوان، الجوهر هو الجوهر لكن أعراضه كثيرة. الفرق بين نفس الإنسان في مرحلة الطفولة ونفسه حينما يصير عالمًا من العلماء في أن النفس في الطفولة جوهر مجرد خالٍ عن كل عرَض علمي، بنحوٍ تزيد معه الأعـراض العلمية على النفس مع البدء بالعملية التعليمية إلى أن يصل إلى مرحلة يصير فيها في مصاف العلماء. وسيأتي في بحث «الجوهر والعرَض» أنهما واقعيتان خارجيتان متغايرتان، وعليه لن يكون في حال من الأحوال العرض متحدًا مع موضوعه: بل سيكون لدينا صرف نوعٍ من الانضمام. حتى لو حصل الاتحاد فلن يكون بمعنى أن الجوهر يصير عرضًا أو أن العرض سيصير جوهرًا. على كلٍّ فإن مقام العرض مغاير لمقام الجوهر.



هذا رأي أبي علي سينا، وخلاصته أن النفس حين تدرك صورةً علميةً فذلك لا يعدو كونها «حازت» تلك الصورة، لا أنها صارت «بنفسها» صورةً.

٢-٢-١٥. نظرية صدر المتألهين

في مقابل ذلك يأتي رأي الحكماء مثل صدر المتألهين وغيره ممن قال باتحاد العاقل والمعقول في علم الذات بغيرها. فلا يرون أن النفس حين تعقلها «تحوز الصورة المتعقَّلة»، بل تصير «صورةً». وفرق بين «حيازة شيءٍ» وبين «صيرورة ذلك الشيء». نقول أحيانًا: صار الجسم أبيضَ؛ ونقول أحيانًا أخرى: صارت النطفة إنسانًا؛ لا أن النطفة حازت الإنسانية أو صارت ذات إنسانية، بل تحولت النطفة وصارت إنسانًا. يستخدم في اللغة الفارسية كلمة «شدن»[١] في كلتا الحالتَين، لكن هذه الكلمة تفي معنًى عند قولنا «جسم سفيد شد»[٢]، وتفيد معنًى آخر عند قولنا «نطفه انسان شد»[٣]. لا تعني جملة «جسم سفيد شد» أن الجسم تحول إلى البياض، فالجسم كان جسمًا وسيبقى جسمًا. فهو الآن لا زال جسمًا وبابيضاضه لم يحصل شيءٌ غير أنه لم يكن يحوز البياض ثم حازه؛ أما قولنا «نطفه انسان شد» فلا يعني أن النطفة حازت الإنسانية، بل تعني أن النطفة تحولت من حقيقة كونها نطفةً إلى حقيقة الإنسانية.

يرى من ذهب إلى القول باتحاد العاقل والمعقول أن النفس حين إدراكها وعلمها بشيءٍ من الأشياء فإنها تشبه بالضبط النطفة التي تتحول إلى إنسان؛ حالها حال القمحة التي تصير سنبلةً؛ وليست كالجسم الذي

---

(١) من أهم معانيها «الصيرورة» (المترجم).

(٢) أي صار الجسم أبيضَ (المترجم).

(٣) أي صارت النطفة إنسانًا (المترجم).



صار أبيضَ؛ أي النفس تتحول من حالة إلى حالة أخرى؛ بنحوٍ تصير معه «هو». هل للعالِم ذات حينما يصير في مرحلة «هو«؟ وهل يكون للصورة المعلومة (أي العلم) ذات أيضًا؟ بعد أن صارت النطفة إنسانًا، هل يكون لدينا نطفة وإنسان؛ بنحوٍ تكون الإنسانية عارضةً على النطفة؟ هل هناك اثنَينية في البين؟ لا؛ من الواضح أنه لا اثنَينية في البين. بعد أن صارت النطفة إنسانًا فلا وجود للنطفية أبدًا حتى تكون الإنسانية عارضةً عليها. كان لدينا نطفة، أما الآن فلدينا إنسان. هذا تصوير المسألة في باب اتحاد العاقل والمعقول.

فعندما نقول هنا اتحاد العالم والمعلوم، نقصد من ذلك أن النفس حينما تعلم فإنها تتحد في نفسها مع العلم؛ لا أن العلم شيءٌ والعالم شيءٌ آخر.

١٥-٢-٣. مراتب الاتحاد

يعتقد المتبنون لقضية اتحاد العالم والمعلوم بوجود مراتب فيما يخص العلم والإدراك، فهم يذهبون إلى القول بالاتحاد مع الحفاظ على المراتب. مثلًا، حينما أحس بلون من الألوان، فإن القوة المدركة لدي - وهي القوة الحاسة هنا - أمرٌ بالقوة بالنسبة إلى الصورة الحسية للون، وفي النتيجة تتحد هذه القوة مع الصورة تلك كاتحاد المادة والصورة. لكن، هل تتحد القوة العقلية أيضًا مع هذه الصورة؟ كلا؛ لأن للنفس مراتب متعددةً: مرتبة الحس، وهي نفس القوة الحاسة التي ندرك بها الصور الحسية، مرتبة التخيل، وهي قوة الخيال التي ندرك بها الصور الخيالية، ومرتبة التعقل، وهي قوة العقل التي ندرك بها الصور العقلية. فالنفس إذن حقيقة ذات مراتب، كلما أدركت شيئًا فإن المرتبة المدرِكة منها تتحد مع ذلك الشيء. فلا تتحد مرتبة التعقل من النفس حين



الإحساس مع الصورة الحسية، وكلما علمت مرتبة من النفس بشيءٍ من الأشياء، تنتقل نفس هذه المرتبة - لا أي مرتبة أخرى - باتحادها مع الصورة العلمية من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل.

حين الإحساس، تنتقل قوة الحس عند الإنسان من الحاس بالقوة إلى الحاس بالفعل، فيصير الحاس والمحسوس بالذات واحدًا. والكلام نفسه يجري في حالتَي التخيل والتعقل، ولو كان للإنسان ألف قوة إدراكية أخرى لجرى عليها نفس الحكم. حتى إن صدر المتألهين ذهب في بعض الموارد إلى القول بأن العلاقة بين مرتبة من النفس ومرتبة أخرى علاقة علية - معلولية لا علاقة بالقوة - بالفعل. فهو يرى أن الصور الحسية والصور الخيالية تظهر بإبداع من النفس، وتتحد المرتبة الدنيا من النفس مع تلك الصور بنوعٍ من الاتحاد.

١٥-٢-٤. الخلاصة

صوّرنا إلى الآن المسألة وبيّنا المدعى فيها فقط. فقلنا أولًا أن المقصود من اتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بذاتها أنه لا يوجد اثنَينية أو تثليث في البين أصلًا: لدينا جوهر هو عاقل باعتبار، وعقل باعتبار، ومعقول باعتبار آخر؛ وببيان أشمل، لدينا جوهر واحد باعتبار عالم، وباعتبار علم، وباعتبار معلوم. أما في علم النفس بغيرها فليس المراد اتحاد النفس مع الوجود العيني للمعلوم، بل المراد اتحاد العالِم مع نفس العلم المتعلق بالغير، لا مع الوجود العيني للغير.

ثانيًا، وقفنا على الفرق بين الاتحاد الذي يطرح في حالة علم الذات بالذات والاتحاد المطروح في حالة علم الذات بالغير. فقلنا إن المقصود من الاتحاد في علم الذات بالذات الوحدة، أما في حالة علم الذات بالغير



فالاتحاد يكون بمعنى اتحاد القوة والفعل: فتصير إحدى مراتب النفس التي تكون في حالة بالقوة واحدةً مع العلم والإدراك أي مع المعلوم بالذات؛ حالها في ذلك حال وحدةِ أي أمر بالقوة مع أمر بالفعل، أو وحدة المادة مع الصورة المتعقِّبة. فمعنى الاتحاد هنا يفترق عن معنى الاتحاد في حالة علم الذات بالذات.

في تلك الحالة لدينا «وحدة» أما في حالتنا هذه فلدينا «اتحاد»؛ يعني لدينا أمران صارا واحدًا؛ حينما يصير أمر بالقوة أمرًا بالفعل أمرًا فذلك يعني أنه صار مع الأمر بالفعل واحدًا. بالتالي، فليس مفاد الكلام في اتحاد العاقل والمعقول في حالة علم الذات بغيرها أن العلاقة بين النفس وعلومها كعلاقة الجسم بأعراضه، بل تكون النفس موجودةً في جميع مراتب علمها. ومعنى ذلك، أن جميع مراتب العلم مراتب للنفس، فكلما زادت علومنا كلما اتسعت أنفسنا.

ضرب الملا هادي السبزواري في هذا المجال مثالًا بسيطًا ومعبرًا، فقال: مَثَل النفس ومعلوماتها ووجوداتها الذهنية مَثَل الخارج والوجودات العينية. فنحن نقول الأمر الفلاني - كالحشرة مثلًا - موجود في الخارج، الحجر موجود في الخارج، السماء موجودة في الخارج، الأرض موجودة في الخارج. هل معنى ذلك أن الخارج شيء والشجرة شيء آخر؟ الخارج شيء والحجر شيءٌ آخر؟ الخارج شيء والسماء شيءٌ آخر؟ كلا، هذه الأمور هي نفسها الخارج؛ والخارج هو عين هذه الأمور. مجموع كل هذه الأشياء نسميه «الخارج»، لا أن الخارج ظرف وضعت فيه هذه الأمور بنحو لو أزلناها جميعًا، يبقى الخارج لوحده. أساسًا تتشكل الخارجية من هذه الأشياء. يقول الملا هادي النفس على هذه الشاكلة. فليس للنفس وجود مستقل وراء علومها وإدراكاتها، بنحو تكون فيه هذه العلوم والإدراكات

موضوعةً على صفحة النفس، بل إن النفس في الأصل صُنعت بنفس هذه العلوم والإدراكات.

في البداية، حينما يوجد العلم توجد النفس، سواء كان علمًا للنفس بذاتها أو علمًا للنفس بغيرها. بناءً عليه، بمقدار علم النفس بخارجها فإنها تكون موجودةً؛ أي إنها تتسع. مثلًا، حينما يحصل للطفل علم بأمه، فإن نفسه تتوسع؛ وحينما يحصل له علم بوالده تتوسع نفسه أيضًا، بعد ذلك كلما علم بشيء خارج عنه فإن نفسه ستتسع أيضًا وأيضًا. فبحصول العلم والإدراك تُبنى النفس وتتسع.

١٥-٣. إشارة إلى البرهان

عمد الملا هادي السبزواري إلى إثبات اتحاد العاقل والمعقول انطلاقًا من بث اتحاد المادة والصورة؛ أي إنه اعتبر هذه النظرية الأرسطية المعروفة كافيةً في إثبات اتحاد العاقل والمعقول. لكننا لن نتعرض بالإيضاح إلى هذا الدليل لوجود النقاش فيه، بل سنتطرق لبيان المسلك الذي سلكه صدر المتألهين في إثبات الاتحاد، وهو مسلك أفضل وأدق. تجدر الإشارة إلى أننا لسنا - هنا - في مقام البيان الدقيق لاستدلاله، بل المهم لدينا الآن بيان الطريق الذي استدل به وتابعه.

صرح صدر المتألهين في مقام إثباته لاتحاد العالم والمعلوم ببعض الأمور التي يعد ما قيل في عصرنا الحاضر من قِبل هيوم قولًا بها لكن بدرجة أضعف، فهم يقولون إنه لا وجود أساسًا للنفس. في المرحلة الأولى التي يحصل فيها علم بالغير، تكون الصورة المدرَكة هي المدرَك وهي الإدراك وهي المدرِك، أي مدرِكة لنفسها. وإذا ما حصل إدراك آخر عن الغير، فستكون الصورة الإدراكية هذه المدرَك والإدراك والمدرِكة



لنفسها، وإذا ما حصل لدينا ألف إدراك آخر، فستكون كل صورة إدراكية منهم مدرَكًا وإدراكًا ومدركةً لنفسها. هذا الكلام من هيوم وأمثاله هو نفس اتحاد العاقل والمعقول، لكنهم يرون أن الصور الإدراكية - وهي المدرِكة نفسها - منفصلة عن غيرها. فتكون إحداها إدراكًا من الإدراكات وتكون مدركةً لنفسها؛ والأخـرى تكون إدراكـا وتكون مدرِكةً لنفسها؛ والثالثة تكون أيضًا إدراكًا ومدرِكةً لنفسها؛ و.... لكن لا ذكر للمدرِك الذي يدرك جميع هذه الصور، ولا وجود لوحدة واقعية بينها.

أما كلام صدر المتألهين فيتعدى ذلك، حيث يثبت في البداية أنه من غير الممكن لأي صورة إدراكية أن لا تدرك نفسها في مرتبة ذاتها؛ فلا بد لكل صورة إدراكية من أن تكون مدرِكةً لنفسها وعالمةً بها بالعلم الحضوري.

إلى الآن أثبت صدرا مقولةً تصب في مصلحة هيوم؛ أي إن صدر المتألهين أثبت الدعوى التي أطلقها هيوم دون أن يثبتها. بعد ذلك يذهب إلى القول بأنه ومع كون كل صورة إدراكية مدركةً لنفسها كما دل عليه البرهان، فإنه لدينا شيءٌ آخر يسمى بـالنفس، وهي أولًا موجودة قبل جميع هذه الإدراكات، وثانيًا هي المدركة لجميع هذه الإدراكات، أي إن لديها علمًا بها.

إذن، صار لدينا أن النفس في حال وحدتها وشخصيتها التي كانت تملكها قبل حصول الإدراك، تدرك جميع الصور الإدراكية، هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فقد قام البرهان على أن كل صورة إدراكية مدرِكة لنفسها في مقام ذاتها. والكلام يأتي في إمكانية أن تكون النفس في آن واحدٍ مدركةً لهذه الصورة الإدراكية وتكون الصورة الإدراكية مدركةً لنفسها أيضًا؟ يقول صدر المتألهين في هذا الصدد أنه من المحال أن



تكون - من حيثية واحدة - النفس مدرِكةً لهذه الصورة وتكون نفس هذه الصورة مدركةً لنفسها، فيما إذا كانت النفس والصورة الإدراكية وجودَين متغايرَين ومتباينَين. لذا يجب الإقرار أنهما ليسا وجودَين متغايرَين ومتباينَين، فتلك الصورة الإدراكية حصلت كمرتبة من مراتب النفس، فتكون الصورة بالتالي في مرتبة ذاتها مدرِكةً ومدرَكةً، مع كون المدرِك هذا مرتبةً من مراتب وجود النفس.

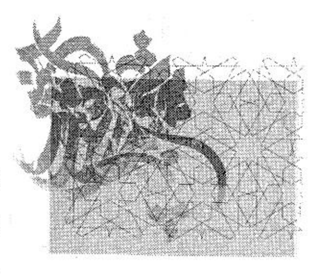
من هنا، كان علم الصورة بنفسها بعينه علم النفس بذاتها. بالتالي يكون المطلبان التاليان صحيحَين في وقتٍ واحد، دون أن يكون بينهما أي تضاد: الصورة الإدراكية في ذاتها مدرِكة ومدرَكة، والنفس في مرتبة ذاتها مدرِكة للصور الإدراكية؛ وذلك يعود لوجود نوع وحدةٍ بين «هذه» و«تلك»؛ وحدةٌ نجدها في كل أمرٍ - ذا مراتب - مع مراتبه[1].

---

(١) للوقوف على التوضيح الدقيق لهذا الاستدلال ودفع الإشكالات الواردة عليه، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٢٣٨ إلى ٢٦٥.



١٦
مناط الصدق في القضايا[1]



يدور البحث في هذا الفصل حول ملاك الحقيقة والخطأ في الفكر، وبعبارة أسهل، حول مناط الصدق والكذب في القضايا.

لا يفرّق الإنسان في البداية بين الفكر والعين. لا كلام أصلًا عن ذهنٍ وعينٍ بالنسبة إلى الطفل، فعندما يلتفت إلى عالم العين ويرى أمه مثلًا، فإنه يظن أنه عالم بنفس تلك الواقعية بلا واسطة؛ لا يدري أن لديه ذهنًا، وأن في ذهنه صورةً عن أمه. في عالمه يختلط الظاهر بالواقعية ولا كلام عن الذهن أصلًا.

طبعًا الإنسان شاء أم أبى يرى الذهن ليس عين الواقع؛ فالواقع شيءٌ والذهن شيءٌ آخر، ويدرك الواقع من خلال الذهن. و الالتفات إلى المغايرة بين الذهن والواقع يرجع إلى اكتشاف الخطأ والاشتباه؛ أي إن الإنسان من خلال اكتشافه للخطأ يدرك أن الذهن غير العين، ولا يجد محيصًا بعد ذلك من الحديث عن نوعَين من المعلومات: المعلومات الحقيقة أو الصادقة، والمعلومات الخاطئة أو الكاذبة.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٣٢٤ إلى ٣٣١. والجزء ٩، الصفحات ٥٩٠ إلى ٦٢٨.



يستلّ هذا الإدراك وهذا الاكتشاف من تجاربه التي يمر بها الإنسان في زمان الطفولة، ويحضر هذا الاكتشاف أيضًا في المراحل المتقدمة، في المسائل العلمية والأبحاث الفلسفية: فيمكن لطرح ما أو لفكر ما أو لمعرفة تخص العالم وأشياءه أن تكون صحيحةً وصادقةً أو أن تكون خاطئةً وكاذبةً. ويُطرح هنا السؤال التالي: ما هو معنى «الحقيقة» و«الصدق»؟ ما هو المراد حينما يقال فكر صادق وحقيقي أو فكر كاذب وخاطئ؟ باختصار، ما ملاك الصدق والحقيقة؟ وما هو مناط الكذب والخطأ؟ ومن هنا تنشأ أهمية خاصة لنفس تعريف الحقيقة والصدق وتعريف الخطأ والكذب.

١٦-١. تعريف الحقيقة والإشكالات الناشئة عنه

لا شك في نظر المتقدمين أن تعريف الحقيقة هو: المطابقة للواقع ولنفس الأمر. حيث إنهم قالوا في الجواب عن سؤال: ما الحقيقة؟، أن الحقيقة مطابقة الفكر للواقع ولنفس الأمر، وفي المقابل الخطأ عدم مطابقة الفكر للواقع ولنفس الأمر. لم يكن لدى المتقدمين أدنى تردد في صحة التعريف المزبور، وإذا ما كان هناك بحث، فهو في كيفية صدق تعريفهم المتقدم على بعض أنواع القضايا.

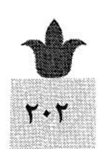
فيما يخص القضايا الشخصية - كقضية «زيد قائم» - والقضايا الخارجية، لا يسلتزم هذا التعريف أي إشكال. حينما نقول «الإنسان عريض الأظفار» من الواضح أن هذه القضية تكون حقيقةً فيما إذا انطبقت على عالم الواقع والخارج، وإلا كانت خاطئةً. لكن الإشكال يتأتى في القضايا الذهنية؛ لكون هذه القضايا ناظرةً إلى عالم الذهن، فعندما نقول «الإنسان كلي»، فذلك يعني أن الإنسان كلي في ظرف الذهن لا في ظرف الخارج. ولهذا كانت هذه القضية قضيةً ذهنيةً.

والسؤال الآن: هل لهذه القضية حقيقة أم لا؟ بعبارة أخرى: هل هي حقيقة أم ليست كذلك؟ لا شك أنها من الحقائق؛ لكن بما أنها كذلك فسنواجه معضلةً مفادها عدم ارتباط هذه القضية أصلًا بالواقع ونفس الأمر وعالم العين. وعليه، كيف يمكن القول بأن مناط كون القضية في عداد الحقائق كونها مطابقةً للواقع ولنفس الأمر؟

ويُشكل الأمر بناءً على هذا التعريف حتى في القضايا الحقيقية؛ وذلك لتعدي دائرة الحكم والمحمول عن أفراد الموضوع ومصاديقه المحققة الوجود؛ أي إن الحكم يشمل أيضًا أفراد الموضوع المفترضة الوجود، وقضايا العلوم من هذا النوع.

مثلًا، إذا ما سألنا عن قولنا: «كل نار تُحرق القطن»، بأن هذا الحكم هل ينحصر في النار الموجودة في الزمن الماضي والحاضر والمستقبل، أو أنه يشمل نارًا أخرى لو فرضناها تغاير ما تقدم؟ فإنا سنقول: نعم، لو فرضنا نارًا أخرى غير تلك التي وجدت سابقًا وتلك الموجودة حاليًا أو التي ستوجد مستقبلًا، فإنها ستكون محرقةً للقطن أيضًا؛ أي إن الحكم ينصب على موضوع أوسع من الأفراد محققة الوجود في ظرف الزمان. وهنا يقع الإشكال: بأن القضية الحقيقية تكون صحيحةً إذا ما كانت مطابقةً للواقع ونفس الأمر، والحال أن مفاد هذا النوع من القضايا أوسع من الواقع ونفس الأمر؛ فكيف يصدق التعريف عليها؟

وقد أوجب هذا التعريف إشكالات أخرى عند الفلاسفة الغربيين، ما دعاهم إلى اعتباره قاصرًا، فعمدوا بعد ذلك إلى البحث عن تعريف أفضل للحقيقة. ومن تلك الإشكالات: عدم صدق ذلك التعريف في القضايا الرياضية؛ وأنه يصدق على أبعد تقدير في القضايا التجريبية. فهم يَرون أن المفاهيم الرياضية ليست موجودةً بالضرورة في الخارج؛



فنحن نذكر أحكامًا للخط أو للدائرة، مع أنه من الممكن أن لا يكون هناك وجود للخط أو للدائرة في الخارج. بالتالي فإن هذا التعريف يواجه مشاكلَ في الأحكام الرياضية.

الإشكال الآخر، قولهم بلزوم الإشكال من هذا التعريف في مجال القضايا التاريخية أيضًا؛ باعتبار أن القضايا التاريخية ترتبط بالماضي، والماضي معدوم؛ وعليه، فلا واقعية لتكون هذه القضايا مطابقةً لها، وهذا ما لا يتلاءم مع تعريف الحقيقة بأنها مطابقة الواقع ونفس الأمر.

الإشكال الثالث الذي دفع الفلاسفة الجدد لرفع اليد عن التعريف الصحيح للحقيقة، عدم ملائمة هذا التعريف مع تكامل العلوم ورشدها. ففي كل دور من أدوار العلوم النظرية تظهر النظريات الجديدة وتَثبت، ثم تُنقض بعد ذلك وتظهر أخرى لتحل محلها؛ ومن الواضح أنه لا يمكننا القول بصحة كلتا النظريتَين، لأن الحقيقة تعني مطابقة الواقع ونفس الأمر، ولا معنًى لأن تكون النظريات المتقدمة مطابقةً للواقع ونفس الأمر مع كون المتأخرة كذلك أيضًا، لأن الواقع واحد غير متعدد، من جهة أخرى، لا يمكن التسليم بالبطلان الكلي للنظريات المتقدمة وبانقطاعها التام عن الحقيقة؛ لأنها لا تزال إلى الآن تفسّر وتوَجّه الكثير من الظواهر. فلا يبقى من محيص عن كون تلك النظريات من الحقيقة وذلك في نفس الوقت الذي تكون فيه النظرية التي حلت محلها كذلك؛ لكن ذلك لا يتوافق مع تعريف الحقيقة بأنها مطابقة الواقع. لذا يجب العدول عن تعريف الحقيقة وتبديله.

من جملة التعريفات التي حلت محل التعريف المتقدم، أن الحقيقة هي ذات النفع والفائدة في مقام العمل، وبناءً عليه فإن القضية الصادقة والحقيقة هي القضية التي تكون ذات نفع وفائدة في مقام العمل،



النظريات المتقدمة كانت مفيدةً في زمانها؛ النظريات الحديثة أيضًا مفيدة في زمانها؛ بالتالي، تكون مجموعتا النظريات حقائق. عليه، يمكننا القول إن هيئة بطليموس حقيقة؛ هيئة كوبرنيكوس حقيقة أيضًا؛ إن هيئة بطليموس مفيدة، وهي تبرر جميع موارد الخسوف والكسوف سابقًا والآن، وهيئة كوبرنيكس مفيدة أيضًا؛ لأنه بإمكانها توجيه موارد الخسوف والكسوف وبقية الظواهر الأخرى أيضًا.

أما متقدموا فلاسفتنا فقد قبلوا هذا التعريف - أي مطابقة الواقع ونفس الأمر - ثم عمدوا إلى رفع إشكالاته بناءً على نفس التعريف. أما الفلاسفة المحدثون، فقد استبدلوا التعريف لاعتقادهم بوجوب العدول عنه. ونحن هنا لن نتعرض لما طرحه الفلاسفة المحدثين، وسنقتصر في البحث على ما طرحه الفلاسفة القدماء فقط.

كما قدّمنا، فإن هذا التعريف لا يوجِد أي مشكلة على صعيد القضية الشخصة والقضية الخارجية - التي يكون النظر فيها إلى أفراد الموضوع ومصاديقه في الماضي والحاضر والمستقبل - والمشكلة بناءً عليه تظهر في القضية الذهنية والحقيقية.

لذا وخوضًا في البحث لا بد من تقديم توضيح حول أنواع القضايا (الذهنية، الخارجية والحقيقية)، ثم نبحث ملاك الحقيقة في القضايا الذهنية والحقيقية، ونبيّن عدم لزوم الإشكال بناءً على تعريف الصدق والحقيقة بأنها مطابقة الواقع ونفس الأمر حتى في القضايا الذهنية والخارجية.



٢-١٦. أنواع القضايا

يرى الفلاسفة أنه لا بد من أن يكون الموضوع موجودًا في القضية الموجبة ومن غير الممكن أن ينسب المحمول للموضوع الذي لا يكون موجودًا في أي ظرف من الظروف. بعبارة أخرى لا يمكن أن يثبت المحمول للموضوع إن لم يكن الأخير موجودًا «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» هذا ووجود الموضوع إما أن يكون في الخارج وإما أن يكون في الذهن؛ إن كان في الذهن فالقضية ذهنية وإن كان في الخارج ففيه احتمالان: إما أن ينصبّ الحكم على الأفراد محققة الوجود فتكون القضية في هذه الحالة قضيةً خارجيةً؛ وإما أن ينصب الحكم على الطبيعة بنحو يكون الحكم ثابتًا في كل مورد تتحقق فيه هذه الطبيعة - فتكون القضية حقيقيةً.

تصورُ مبدعي هذا التقسيم - أي ابن سينا وأتباعه - عن القضايا الحقيقية والخارجية يختلف عن التصور الذي يذهب إليه أمثال الملا هادي السبزواري. بناءً عليه لا يعود التعريف الإجمالي السابق لهذه القضايا كافيًا للتفكيك بينها، ويصير من اللازم التعرض لها بشيء من التفصيل.

يرى الملا هادي السبزواري أن القضايا الخارجية سنخ قضايًا لا ينصب الحكم فيها على الفرد، بل ينصب على مجموعة من الأفراد الموجودة في الخارج، ومن هنا نجده يعبر أحيانًا - فيما يعبّر - بكلمة «كل» بدل كلمة «كلي» فيقول: «كل من في العسكر قتل».

لكن ابن سينا يرى أن هذه القضايا تظهر على أنها قضايًا كلية، وهي في الحقيقة قضايًا شخصية؛ والحال أن تقسيم ابن سينا يقع في باب



القضايا الكلية؛ أي إنه يرى أن القضايا الكلية على ثلاثة أقسام: خارجية، حقيقية أو ذهنية. والقضايا الشخصية خارجة عن هذا التقسيم.

فقولنا مثلًا: جميع الناس المجتمعين في هذه الغرفة مسلمون؛ لا يعبر عن قضية كلية، بل استفدنا من تعبير جامع لا أكثر. فبدل أن نقول: «زيد مسلم، عمر مسلم، بكر مسلم» قلنا: «جميع الأفراد الموجودين في هذه الغرفة مسلمون». فلا فرق أبدًا بين هذه القضية وبين القضايا الشخصية. ومدّعى ابن سينا أن الحكم حينما ينصب على موضوع كلي فذلك يتم بأحد نحوَين: أحيانًا ينصب الحكم على موضوع كلي بنحو يشمل أفراد الموضوع الموجودة في الماضي والحال والمستقبل، ولا يشمل أفراد الموضوع المفروضة الوجود؛ ههنا تكون القضية خارجيةً. في المقابل، ينصب الحكم أحيانًا على موضوع كلي بنحو يشمل - إضافةً إلى الأفراد السابقة الذكر - الأفراد المفروضة الوجود أيضًا؛ وحينها تكون القضية حقيقيةً.

مثلًا، بالإمكان فرض وجود الكثير من الأشكال، لكن بعضها فقط كان موجودًا أو هو موجود الآن أو سيوجد فيما بعد، والبعض الآخر لن يكون موجودًا أبدًا، لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل؛ كمتعدد الأضلاع الذي يملك مليون ضلع وضلع.

هذا والحال أن الأشكال التي كانت موجودةً والتي هي موجودة والتي ستوجد منحصرةً مثلًا بالمربع والمثلث والدائرة والشكل البيضاوي، وفي هذه الحالة يمكننا القول: «كل شكل إما أن يكون مربعًا أو مثلثًا أو دائريًا أو بيضاويًا»؛ أي إن كل شكل كان موجودًا أو هو موجود الآن أو سيوجد فيما بعد سيكون واحدًا من هذه الأشكال؛ ولا وجود لشكل غير هذه الأربعة. مثل هذه القضية يعد قضيةً خارجيةً، لأن الحكم فيها انصب



على موضوع كلي - كالشكل مثلًا - بنحو يشمل فقط أفراده الموجودة في الماضي والحاضر والمستقبل.

أما إذا أردنا أن نرى على أي شاكلة يمكن أن تكون طبيعة الشكل من حيث طبيعة شكل، فإن الذهن حينها سيكون مطلق العنان ولن يقتصر فقط على الأشكال التي وجدت في الماضي أو الموجودة في الحاضر أو التي ستوجد في المستقبل، بل سيلاحظ الأشكال مفروضة الوجود أيضًا، بنحو يلاحظ معه أيضًا الشكل متعدد الأضلاع والذي تبلغ أضلاعه مليون ضلع وواحد.

مع هكذا لحاظ يمكننا القول: بعض الأشكال إما أن تكون مربعًا أو مثلثًا أو دائريةً أو بيضاويةً»، وإما أن نذكر - إذا ما أردنا أن نستخدم سورًا كليًا للقضية بقولنا :»كل شكل» - جميع أنواع الشكل الممكنة، فنقول: «كل شكل إما أن يكون مربعًا أو مثلثًا أو دائريًا أو بيضاويًا أو مستطيلًا أو...». بحيث إنه من الممكن أن يكون لدينا مليون كلمة «أو» في العبارة[1]. هكذا قضية تكون قضيةً حقيقيةً؛ لأن الحكم ينصب فيها على موضوع كليٍّ بنحوٍ يلاحظ فيه إضافةً إلى الأفراد الموجودة في الماضي والحاضر والمستقبل الأفراد مفروضة الوجود للموضوع.

مثال آخر: حينما نقول «مجموع زوايا كل مثلث مساوٍ لقائمتَين» فذلك لا يعني المثلثات الموجودة في الماضي والحاضر أو المستقبل هي كذلك، بل يعني أن هذا الحكم مرتبط بطبيعة المثلث؛ فطبيعة المثلث من حيث هي مثلث لا يمكن إلا أن تكون كذلك. وإذا ما فرضنا مثلثًا آخر

---

(١) لأنه حينما ينصب الحكم على طبيعة الشكل وما تقتضيه ذاته، فإنه من الممكن أن يكون لدينا آلاف الأنواع من الأشكال، على الرغم من عدم وجود ما يزيد على الأربعة منها.



غير تلك المثلثات الموجودة في الماضي والحاضر والمستقبل فلا يمكن إلا أن يكون له هذا الحكم أيضًا؛ لأن الحكم انصب على الطبيعة، أعم من الأفراد الموجودة أو الأفراد مقدرة الوجود. وإذا ما فرضنا في هذه الحالة وجود فرد غير موجود في هذه الطبيعة فسيكون هذا الحكم جار في حقه أيضًا.

فالفرق بين القضية الخارجية والحقيقية لا يكمن في أن الموضوع في القضية الحقيقية كلي أما في القضية الخارجية فيشتمل على عدد من الأفراد المعينة المحققة. فالقضية التي يكون موضوعها أفرادًا معينةً ليست قضيةً كليةً أصلًا لتصل النوبة بعد ذلك لتكون قضيةً خارجيةً؛ هذه القضية لا ينبغي لها أصلًا أن تكون في عداد هذا التقسيم. حينما يكون الموضوع كليًا، فإن النظر إما أن يكون إلى الواقع وعالم العين، فتكون حينها القضية خارجيةً، وإما أن يكون النظر إلى الطبيعة، أي إن الحكم يكون منصبًا على ما تقتضيه الطبيعة لا على ما هو موجود في عالم العين في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. هكذا قضية تكون قضيةً حقيقيةً. أما الآن وبعد ما تقدم، فننصرف إلى تحديد ملاك الصدق في أنواع القضايا.

٣-١٦. ملاك الصدق في أنواع القضايا والجواب عن الإشكالات

ملاك الصدق في القضايا الذهنية: أولًا يجب أن يعلم أن المقصود من القضية الذهنية ليس القضية النفسية، فهناك فرق بين القضية الذهنية والأمـر النفسي. فكل ما يرتبط بالعالم الخارج عن وجودنا نسميه بـ«الخارجي» وكل ما يرتبط بالعالم الموجود داخلنا نسميه «الداخلي». لكن ليس جميع الأمـور الداخلية أمـورًا ذهنيةً، مثلًا الألم من الأمور الداخلية، لكن هل يمكن القول إنه قضية ذهنية؟ كلا؛ لأن حيثية الذهن



حيثية علمٍ وإدراك. فالإدراك والاطلاع من جهة كونه مقيسًا إلى الخارج، ومن جهةٍ كونه حاكيًا عن الخارج يسمى «ذهنيًا». فالذهن يعني العلم إذن؛ من حيث هو حاكٍ عن الخارج أيضًا. من هنا كل علم يكون عينًا وخارجًا إذا ما غضضنا النظر عن حكايته عن الخارج. من ذلك يُعلم أن «الذهني» وصف نسبي ووصف بالقياس، لا وصفٌ مطلق أونفسي.

بعد اتضاح ما تقدم يجب أن نتأمل في كيفية حكاية الذهن عن نفس الذهن إذا ما حصل ذلك، فأحيانًا يحكي نفس الذهن عن الذهن؛ أي يحصل لدينا علمٌ بالأمور الذهنية كما يحصل لدينا علمٌ بالأمور الخارجية. في هذه الحالة أيضًا يكون نفس الذهن بالقياس إلى الذهن ذهنًا ويكون الذهن الآخر الذي وقع كمقيس إليه عينًا. مثلًا، إذا ما لاحظنا القضية الذهنية القائلة «الإنسان الذهني كلي». هذه القضية هنا ذهنية، والإنسان البرهاني بالنسبة إلى هذه القضية خارجٌ وعينٌ، لا ذهنٌ ولا ذهنيٌ.

فلا مانع بالتالي من أن تكون القضية الذهنية في حال كونها ذهنيةً حاكيةً عن الواقع ونفس الأمر، لكن واقعها ونفس أمرها الأذهان لا نفس القضايا. ولا يعني هذا الكلام أن القضية المزبورة مطابقة لنفسها، بل يعني ذلك أن هذه القضية تتطابق مع واقعية موجودة في عالم الذهن. عليه، فملاك الحقيقة ومناط الصدق في القضية الذهنية مطابقة الواقع ونفس الأمر، لكنه واقع ونفس أمر معدودٌ من الحالات الذهنية، وهو واقع وعين بالنسبة إلى هذه القضية. بناءً عليه لا يبقى من فرق بين القضية الذهنية والقضايا الأخرى على مستوى مناط الصدق. بعد أن اتضح أن وصف «الذهني» هو في الأصل وصف بالقياس، أي إن علومنا وإدراكاتنا تسمى «ذهنًا» من حيث هي حاكية عن العين، لكن نفس



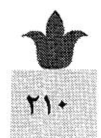
الذهن واقعية من الواقعيات ومرتبة من مراتب العين، وفي هذه الحالة فإن القضية إذا ما كانت حاكيةً عن الذهن فإنها ستكون في الحقيقة حاكيةً عن الواقع ونفس الأمر. فالحاكي إذًا غير المحكي ولا يلزم من ذلك أي إشكال.

ملاك الصدق في القضايا الحقيقة: من الأفضل - حتى يتضح المطلب أكثر - أن نقسم القضايا غير الذهنية - بلحاظ آخر - إلى نوعَين:

١. في القضايا التي نثبت فيها محمولًا للموضوع، يكون للمحمول، أحيانًا ما، بإزاء ما في الخارج، مغاير للموضوع، باصطلاح الحكماء يكون المحمول «محمولًا بالضميمة». فحينما نقول مثلًا: «زيد قائم»، فإن زيـدًا في ذاته من الممكن أن يكون قائمًا ومن الممكن أن لا يكون قائمًا، فالقيام إذن أمر ينضم إلى زيد ويكون قابلًا للزوال عنه. أو حينما نقول: «الجسم أبيض» فإنه إذا ما أخذنا بما ذهب إليه العلم الحديث فيما يخص الألوان غير المرئية واعتبرناها من الكيفيات العينية فسيكون الجسم واقعيةً والبياض واقعيةً أخرى تحل في واقعية الجسم.

إذن،كما هو الحال في ذهننا حيث إن الجسم شيء والبياض شيء آخر ويكون الجسم أبيض، كذلك الحال في الخارج حيث إن الجسم شيء والبياض شيء آخر ويكون الجسم أبيض، في مثل هذه الموارد لا نواجه أي إشكال إذا ما قلنا إن صدق القضية بمطابقتها للخارج والعين.

٢. القضايا التي يكون محمولها مفهومًا انتزاعيًا، منتزع من صميم ماهية الموضوع المتقدمة على وجوده، وفي النتيجة لا يكون للمحمول وجود منفصل عن وجود الموضوع؛ أي إنه لا وجود في الخارج إلا للموضوع، والعقل هو الذي يحلل هذا الوجود الواحد إلى مفاهيم متعددة، ويجعلها أوصافًا للموضوع. فلا وجود في الخارج إلا للموضوع؛



ولا وجود للمحمول؛ بمعنى أنه لا وجود مستقل للمحمول عن الموضوع؛ فنفس وجود الموضوع وجود للمحمول أيضًا، لا أنه لدينا - بالإضافة إلى وجود الموضوع - أمر آخر ينضم إليه. فكيف يعالج الموضوع هنا؟

توجب هذه القضايا ربطًا في الذهن بين شيئَين يسميان بالمحمول والموضوع، والحال أنه لا وجود في الخارج لشيئَين ليقوم بينهما رابط معين. وفي الخارج لدينا شيء واحد، وهذه الكثرة يجترحها الذهن فقط. وإذا ما كان لدينا شيء واحد فقط في الخارج، والكثرة اقتراح الذهن، لا يمكننا القول إن ملاك صدق هذه القضية مطابقة العين. بل أكثر من ذلك فأحيانًا لا يكتفى بعدم وجود المحمول بل يكون المحمول مشيرًا ودالًا على نوع من النقص والفقدان في الموضوع، ويكون حاكيًا عن نوع من النقص أو العدم في الموضوع. ليتضح البحث أكثر نذكر المثالَين التاليَين:

المثال الأول: قضية «زيد أعمى». هل يا ترى حينما نقول «زيد أعمى» فإن ذلك يعني أن لدينا في عالم العين وجودًا لزيدٍ، وانضمام أمرٍ آخرَ إليه هو العمى، ثم بعد ذلك يحصل ربطٌ بين هذَين الأمرَين الوجوديَّين بنحوٍ يكون معه لفظ «زيد» مشيرًا إلى زيد الخارجي ولفظ «العمى» مشيرًا إلى العمى الموجود في الخارج، وهيئة الجملة مشيرةً إلى الربط بينهما؟ لا شك في أن الأمر ليس كذلك؛ لأن قولنا «أعمى» يعني أنه «لا رؤية» عنده ولا يعني أن لديه شيئًا باسم «العمى». فمرد قضية «زيد أعمى» إلى أن زيدًا فاقد لشيءٍ يسمى بـ «الرؤية»، لكننا نبين القضية بنحو يكون معه زيد متصف في الخارج بالعمى.

المثال الثاني: قضية «الإنسان ممكن الوجود». هذه القضية صادقة فالإنسان ليس واجب الوجود ولا ممتنع الوجود، بل ممكن الوجود. لكن هل الإنسان شيء والإمكان صفة وجودية موجودة في الخارج أيضًا، على

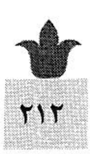


نحو يكون بين الإنسان والإمكان نوع علاقة في الخارج؟ أو أن الإمكان ليس أمرًا وجوديًا في الخارج أصلًا؟ يثبت الفلاسفة استحالة كون الإمكان وصفًا موجودًا في الخارج بنحوٍ يكون له ما بإزاء مغاير للموضوع.

والنتيجة أن العمى والإمكان وغيرها من الأوصاف المشابهة لهذَين الوصفَين، كالوحدة والفعلية أوصاف انتزاعية؛ أي إنها تنتزع من نفس وجود الموضوع لا أن لها وجودًا مغايرًا لوجود الموضوع. أما الإشكال في هذا النحو من القضايا: إذا فسرنا صدق قضية بمطابقتها للعين والواقع، فلا وجود مستقل للمحمول في هذه القضايا حتى تصل النوبة إلى مطابقته؛ لأن مطابقة القضية للعين يتوقف على وجود مطابَق للموضوع في عالم العين؛ مطابَق للمحمول أيضًا؛ ومطابَق للرابط بينهما؛ لكن في هذه القضايا لا وجود مستقل للمحمول عن الموضوع لتتحقق المطابقة بعد ذلك.

أضف إلى ذلك لزوم إشكال آخر في القضايا الحقيقية، مفاده أن الحكم فيها أوسع من الحكم في القضايا الخارجية؛ لأن الحكم فيها يشمل الأفراد مقدرة الوجود أيضًا. والحال أن لا وجود للأفراد مقدرة الوجود في الخارج، وهي موجودة فقط في عالم الفرض لذا فيما يرتبط بهذه الأفراد تكون القضية صادقةً بدون مطابقة في البين. في قضية «كل نار حارة» - مثلًا - نريد القول إن النار حارقة من حيث هي نار؛ أي إننا حتى لو فرضنا أن هذا الكتاب نارٌ أيضًا، فعلى فرضه نارًا سيكون له حرارة، كما لو فرضنا وجود مثلثٍ، فعلى فرض كونه مثلثًا فسيكون له أحكام المثلث.

هنا استفاد الفلاسفة من اصطلاح «نفس الأمر». طبعًا لا يقع نفس الأمر في مقابل «الواقع»؛ لأن «الواقع» أو «الواقعية» يعنيان الوجود، ومن الواضح أنه لا يمكن لأي شيء أن لا يكون معدومًا دون أن يكون



راجعًا إلى الوجود؛ فيكون شيئًا يقع بين الوجود والعدم. ما هو نفس الأمر هذا؟ نفس الأمر هو مرتبة من مراتب الواقع والمرتبة من مراتب الواقع بمعنى أن للعقل الإنساني القدرة على تحليل الواقع إلى مراتب وعلى انتزاع حكم من كل مرتبة من تلك المراتب، مع كون جميع هذ المراتب مراتب للوجود.

لو سألنا مثلًا عن ماهية من الماهيات: هل هذه الماهية موجودة؟ سنقول نعم. إذا سألنا بعد ذلك: هل هي ممكنة الوجود؟ نقول: نعم. ثم هل هذه الخاصية كانت ممكنةً ثم وجدت، أو كانت في البداية موجودةً ثم صارت ممكنةً؟ هل يجب أن نقول عن الإنسان! «أمكن فوُجد» أو يجب أن نقول»:وجد فأمكن»؟ هل هي موجودة لأنها ممكنة؟ أو هي ممكنة لأنها موجودة؟ نقول في الجواب: موجودة لأنها ممكنة؛ أي إن العقل يحللها بهذه الطريقة: هذا الشيء ممكن الوجود، ولأنه ممكن الوجود فهو موجود، لا أنه ممكن لأنه موجود.

نعم، كونه موجودًا دليل على إمكانه، لكن الموجودية ليست شرطًا في إمكانه، لا كلام لنا في كيفية الاستدلال على وقوع الإمكان، لأنه بحث مرتبط بمقام الإثبات وهو خارج عما نحن فيه، فبحثنا في مقام الواقع والثبوت: هل ذات ممكن الوجود موجودة لأنها ممكنة أو لأنها موجودة؟ بعبارة أخرى، هل الإمكان شرط للوجود أم الوجود شرط للإمكان؟ لا شك في أن الإمكان شرط للوجود، وكل شرط متقدم على مشروطه. لهذا قالوا: «الشيء قرر» أي إن للماهية مرتبةً ذاتيةً، «فأمكن» أي إن مرتبة الإمكان تأتي بعد مرتبة الذات، «فاحتاج» أي إنها تحتاج إلى علة لأنها ممكنة،» فأوجب» ثم يلحقه الوجوب من ناحية العلة، أي إن العلة تثبت مع تلك العلاقة «الإيجابية»؛ «فوجب» ثم يصدر المعلول واجبًا، «فأوجد»



ثم لوجود العلة، «فوجد» فيصبح المعلول موجودًا. «الشيء قرر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد».

يعين العقل هنا سبع مراتب، لكنها واحدة في الواقع. فليس لدينا سبعة أمور متعددة في الخارج، وإذا ما فرضنا وجود شيء في عالم الواقع له درجات وطبقات بنحوٍ يقع» الإمكان» في الدرجة السفلى منه، في المرتبة الأعلى تأتي «الحاجة إلى العلة»، ثم «الإيجاب» وفي الطبقة التالية «الوجوب»، في الطبقة الأعلى «الإيجاد»، ثم «الوجود»، أضف إلى ذلك درجةً أخرى في «الحدوث»، فيكون المجموع ثماني درجات.

هذا المعنى الذي له في الذهن سبع أو ثماني طبقات هو في الواقع ونفس الأمر شيءٌ واحد، لكن العقل يولد جميع هذه المعاني والمراتب. فيدرك معنًى يسمى بـ«الحدوث»، ومعنًى آخر هو الرابطة بين الشيء وعلة وهو «الإيجاد»؛ المعنى الآخر الذي يدركه هو ضرورة وجود وعدم إمكان تخلفه عن الوجود وهو المسمى بـ«الوجوب»، المعنى الآخر هو كون ضرورة الوجود هذه من قبل العلة وهو يسمى بـ«الإيجاب»، ويدرك أيضًا حاجة هذا الشيء للعلة ويسمى»الاحتياج»، وأن الشيء ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم ويسمى «الإمكان»، وفي النهاية يدرك الذهن معنًى آخر وهو مرتبة تقرر نفس هذه الذات وهذه الماهية. على هذا، فإن قدرة الذهن التحليلية هي التي تنتزع جميع هذه المعاني في واقعية واحدة، وفي الحال نفسه نصنفها على أنها مراتب. هذه المراتب التحليلية هي»نفس الأمر».

نفس الأمر هي مرتبة ذات الشيء. فماذا تعني «مرتبة ذات الشيء»؟ تعني أن هذا الشيء في مرتبة ذاته له صلاحية هذه الانتزاعات، ينتزع العقل من هذا الشيء المعاني ويعتبرها له بعد أن ينتقل الشيء إلى



فضاء الذهن، لكن هذا الاعتبار، اعتبار نفس أمريٍّ لا اعتبار جغرافي أو مزاجي.

لدينا نوعان من الاعتبار: اعتبار نفس أمري واعتبار جزافي ومزاجي. أما الاعتبار الجزافي فمثاله فرض الإنسان أو فرض بُعدٍ للنقطة، الاعتبار نفس الأمري، فمثاله انتزاع الجنس والفصل في شيء واحد. حينما نعرف الخط بأنه «كم منفصل ذو بعد واحـد» فإننا نطبق أكثر من مفهوم عليه على الرغم من أن الخط في الخارج لا يعدو كونه أمرًا بسيطًا. هذه الكثرة، صناعة ذهنية، لكنها ليست كثرة جزافيةً أو اعتباطيةً، كثرة لها جذور في عالم نفس الأمر، كثرة لها منشأ الانتزاع، لانطباق تعريف الكم والمتصل وذي البعد الواحد عليها؛ لأن تعريف الكم ينطبق عليها، وتعريف المتصل، وتعريف ذي البعد الواحد أيضًا: وليس الأمر على نحو أن الكم جزء في الخط، والمتصل جزء آخر، والكون ذا بعد واحد جزء ثالث؛ بل هو في تمام وجوده كم، وفي تمام وجوده متصل وفي تمام وجوده ذو بعد واحد. ولا يمكننا في باب العدد القول إنه كم متصل، بل يجب القول بأنه كم منفصل.

الخط إذا وجد يتحمل هذه المعاني، بخلاف العدد الذي يعد وجودًا لا يتحمل هذه المعاني. هذا ما يسمونه بـ«نفس الأمر»؛ أي إن وجود المحمول ووجود الموضوع ليسا أمرَين اثنَين في الخارج؛ بل واحدًا؛ حتى إنه من الممكن أن يكون للموضوع الواحد سبعة محولات تكون جميعها في عالم الخارج واحدةً، ولا تتمتع في عالم الخارج بأي نحوٍ من الانفراد عن موضوعها وجميعها انتزاعات ذهنية، لكن الانتزاع الذهني ليس عملًا غبيًا دون أسس حتى يقال بما أن الذهن قد انتزع فهو يفرض المصاديق

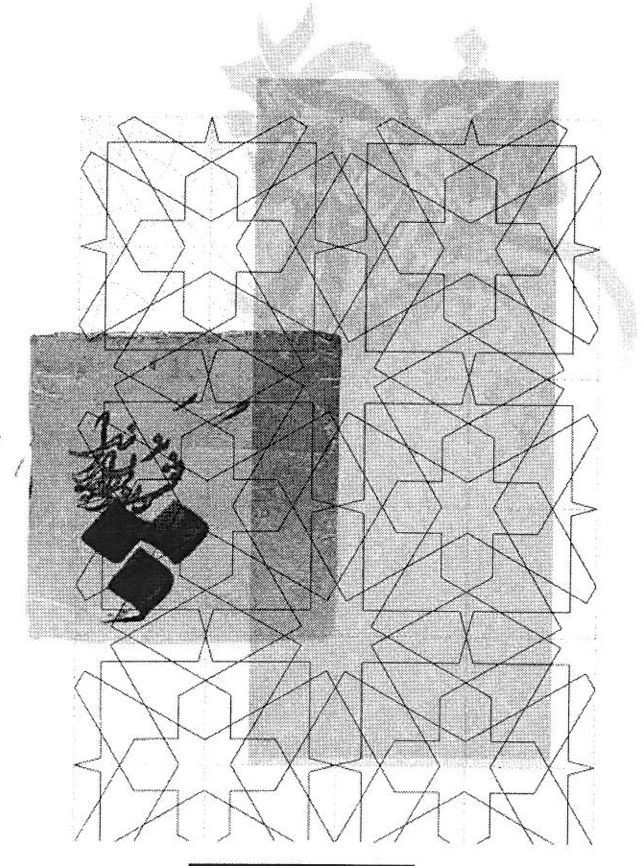


لما انتزعه، فإن الذهن ينتزع هذه المعاني في الشيء الذي يتحمل هكذا معاني في ذاته.

أفضل مثال يمكن سوقه هنا، أن نفرض أنكم قد التقطم ست صور لشخص واحد؛ مثلًا، مرةً من أمامه، مرةً عن يمينه، مرةً عن شماله، مرةً من خلفه، مرةً من فوقه، والسادسة من تحت قدمَيه.جميع هذه الصور تحكي عن شخصٍ واحد، لكن من جهاتٍ مختلفة، وجميع الصور الست مطابقة للشخص الذي التقطت له. الذهن هكذا أيضًا، حيث إنه يركز على واقعية واحدة ثم ينظر إليها من جهاتٍ مختلفة وينتزع منها مفاتيح متعدِدةً ثم يحملها عليها. ولأن جهات النظر مختلفة فإنه يصح القول إن هذه القضايا مطابقة للواقع، لكن نحو مطابقتها للواقع يختلف عن نحو مطابقة الواقع في الحدّ الذي يقول فيه مثلًا الجسم أبيض.

فقضية «الجسم أبيض» مطابقة للواقع بمعنى أن للموضوع مصداقًا وللمحمول مصداقًا مغايرَ، حتى إن للربط بينهما مصداقًا مغايرَ أيضًا بمعنًى من المعاني. لكننا حينما نقول إن القضايا، محل بحثنا، مطابقة للواقع؛ فذلك بمعنى أنها مطابقة لمرتبةٍ من مراتب الواقع، أي إن الواقعية بنحوٍ تكون فيه منشًا لانتزاع هذه المعاني المتعددة. فإذن مع امتلاك الموضوع والمحمول لوجودٍ واحد لا لوجودَين متعددَين، فإن الوجود الواحد سيكون حينها مصداقًا للموضوع ومصداقًا للمحمول. من هنا نقول بأن ملاك الصدق في هذه القضايا هو مطابقتها لنفس الأمر.

بعبارةٍ واحدة، فإن تعريف الحقيقة والصدق ليس إلا مطابقة القضية للواقع ولنفس الأمر، لكن «واقع كل شيء بحسبه ونفس الأمر في كل قضية بحسبها».



القسم الخامس:

المواد الثلاث



١٧
الضرورة والإمكان

١٧-١. معنى الضرورة والإمكان[١]

الضرورة والإمكان من جملة المفاهيم التي لا تحتاج إلى التعريف والتوضيح. في كل مفهوم يكون فيه إبهام وإجمال، يجب الاستعانة بالتعريف لتوضيح ذلك المفهوم، لكن لو لم يكن لدينا إبهام أو إجمال في البين، يكون المفهوم مستغنيًا عن التعريف والتوضيح.

التعريف يعني تحصيل معرفةٍ بذات أمرٍ من الأمور، وذلك ما يتحقق بتفكيك مفهوم ذلك الشيء إلى أجزاء وعناصر أولية ذهنية، كما هو الحال في الحركات الخارجية التي تتوقف معرفة أجزائها وعناصرها على تفكيكها وتجزئتها الخارجية والعملية. التعريف تحليل وتفكيك عقلاني لمفهوم الشيء ومن هنا لا يكون التعريف ناظرًا إلا إلى المفاهيم المركبة، أما المفاهيم البسيطة التي تشكل العناصر الأولية للذهن، فهي

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحتان ٥٣٥ و٥٣٦.



غير قابلة للتعريف وبالتالي فهي بديهية التصور ومستغنية عن التعريف؛ لأنه لا معنى للإبهام في البسائط الذهنية.

الضرورة والإمكان مفاهيم بسيطة، حالها في ذلك حال المفاهيم الفلسفية الأخرى، من قبيل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية والحدوث والقدم، ومن هنا كانت مستغنيةً عن التعريف، بل غير قابلة للتعريف أصلًا. هذا النوع من المفاهيم، إما أن لا يحصل في الذهن أصلًا وإما أن يحصل - إذا حصل - وسط مفاهيم أخرى.

على كلٍ فإن التدليل على عدم حاجة هذَين المفهومَين إلى التعريف لا يحتاج إلى إقامة البرهان. كل شخصٍ يرجع إلى وجدانه يجد لديه تصورًا واضحًا جدًا عن هذَين المفهومَين.

الجميع يملكون في أذهانهم عدة أحكام قطعية وتعينية. مثلًا جميع الأشخاص الذين لديهم إلمامٌ بالأعداد وعملية الضرب الحسابية يعلمون علم اليقين بأن ضرب اثنَين بثلاثة ينتج ستّة، وأن خلاف ذلك أمر محال وممتنع.

فكل شخص إذن يرى أن الحاصل ستة ضروري كنتيجة لضرب اثنَين بثلاثة.

طبعًا ما لم يكن لدى الأذهــان تصور عن الضروري فلن يكون بالإمكان الحكم بالقضية أصلًا؛ فجميع المفاهيم الفلسفية العامة بديهية التصور، وجميعها أدوات أساسية للتفكير البشري، ولو لم يكن عند البشر تصور عن الوجود والعدم، وتصور عن الضرورة والإمكان، وتصور عن الوحدة والكثرة وعن العلة والمعلول لما أمكن لهم التفكير بشكلٍ عقلاني ومنطقي في أي موضوع من الموضوعات ولما أمكنهم تناول الموضوعات والأبحاث بنحو استدلالي. ملاك النطق الذي يعدّ ما به امتياز الإنسان

عن سائر الحيوان - وعلى خلاف ما يذهب إليه الفلاسفة عمدًا حيث يعتبرونه قوة التجريد والتعميم التي يمتلكها الذهن - هو وجدان الإنسان للمفاهيم الفلسفية العامة التي تعد نوعًا خاصًا من الفعالية الذهنية. على أي حال فلا حاجة إلى التعريف في مقام بيان معنى الضرورة والإمكان، وفي مثل هذا النوع من الموارد يجب الاستناد كما هي العادة إلى التنبيه والتذكير وإرجاع الأذهان إلى المرتكزات الوجدانية.

١٧-٢. الوجوب، الإمكان، الامتناع

تستخدم الضرورة والإمكان بين كل محمول وموضوع. فمثلًا، نقول «الأربعة زوج بالضرورة» أو «الإنسان أبيض بالإمكان». وينصب البحث عادةً في الفلسفة لدينا على الوجود والعدم: الله موجود؛ العقل موجود؛ الروح المجردة موجودة؛ البحث والصدفة غير موجودَين أو معدومَين. طبعًا حينما يتمَ الحديث عن الضرورة والإمكان في الفلسفة، فالمراد منهما تلك الضرورة وذلك الإمكان القائمَين بين وجود الشيء أو عدمه وبين ذلك الشيء نفسه، لا للضرورة والإمكان المطلقَين.

من هنا حينما يقال في الفلسفة الضرورة، فمقصودهم ضرورة وجود الشيء أو ضرورة عدمه وهو ما يعبر عنه بـ«الوجوب» والامتناع بالتالي، وحينما يقال «الإمكان» فالمقصود إمكان الوجود وإمكان العدم، وبعبارةٍ أدق عدم ضرورة الوجود. انطلاقًا من ذلك يمكن القول بأن الوجوب هو ضرورة الوجود، والامتناع هو ضرورة العدم، والإمكان عدم ضرورة الوجود أو العدم. و«الواجب» يعني ضرورة الوجود، أي الشيء حتمي الوجود و«ضرورة العدم» أي الذي لا يمكن أن يكون موجودًا و«الممكن غير ضروري الوجود ولا العدم» أي الشيء الذي يمكن أن يكون موجودًا ويمكن أن يكون معدومًا؛ فلا وجود ضروري ولا عدم ضروري.



طبعًا جميع هذه التعريفات لفظية وليست حقيقيةً، وكما مر سابقًا[1] فإن هذه المفاهيم غير قابلة للتعريف، بل يكفي لمعرفتها مجرد التنبيه والتذكير.

١٧-٣. تقسيم الوجوب والإمكان والامتناع إلى ما بالذات وما بالغير[2]

كل من الوجوب والإمكان والامتناع بناءً على الفرض الإبداعي إما أن يكون بالذات وإما أن يكون بالغير. الوجوب بالذات حينما يكون الموجود ضروري الوجود فواجب أن لا يكون مسندًا إلى أي علة من العلل؛ أي حينما يكون موجودًا بنفسه وانعدامه محال؛ فلا يجوز عليه العدم بحال من الأحوال. طبعًا هكذا موجود يكون موجودًا بدون الاستناد إلى أي علة، بعبارةٍ متعارفة يكون «قائمًا بالذات» يسمى هذا الوجود بـ«واجب الوجوب بالذات» أو «الواجب بالذات» ووجوبه يسمى بـ«الوجوب بالذات» أو «الوجوب الذاتي».

الوجوب بالغير حينما يكون الموجود ضروري الوجود من جهة الغير وموجودًا بالغير. وهكذا موجود يكون وجوده مسندًا إلى الغير ويكسب الوجوب والوجود من الغير فيقال لهذا الموجود «واجبًا بالغير» ويسمى وجوبه «الوجوب بالغير» أو «الوجوب الغيري».

الامتناع بالذات يعني أن الموجود محال وجوده، بنفسه؛ كاجتماع النقيضَين الذي يعد تحققه محال بالذات. هكذا أمر يسمى «ممتنعًا بالذات» وامتناعه يسمى «امتناعًا بالذات» أو «امتناعا ذاتيًا».

---

(١) انظر: المقطع ١٢-١.

(٢) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحتان ٥٤٧ و٥٤٨. ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ٩٧ إلى ١١٢.



الامتناع بالغير يعني أن الشيء بالذات ليس الوجود، فإذا وجدت علته الموجودة له كان «موجودًا»، لكن بما أنها غير موجودة فإنه يصير معدومًا بالضرورة على الرغم إذن من كونه ليس ممتنعًا في نفسه، فإنه ولعدم وجود علته ممتنع.

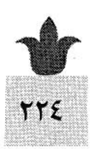
بيان آخر فإن هذا الشيء ضروري العدم بسبب عدم علته وضرورة عدمه من ماهية عدم علته لا في ناحية ذاته. ولهذا السبب قالوا هذا الشيء «ممتنع بالغير» ولامتناعه «امتناع بالغير» أو «الامتناع الغيري».

الإمكان الذاتي عبارة عن كون الشيء بحسب ذاته غير ضروري الوجود ولا ممتنع الوجود، بل يكون بحسب ذاته قابلًا لأن يكون موجودًا أو قابلًا لأن يكون معدومًا؛ أي إن نسبته إلى الوجود والعدم واحد؛ كجميع الأمور التي تظهر في هذه الدنيا ثم تفنى. يقال لهكذا موجود «ممكن بالذات» ولإمكانه «إمكان بالذات» أو «الإمكان الذاتي». لا ينافي الإمكان الذاتي الضرورة بالغير والامتناع بالغير؛ لعدم الإشكال في كون الشيء بحسب ذاته لا اقتضائيًا؛ أي أن لا يكون ضروري العدم، بل تلحقه الضرورة أو الامتناع باقتضاء من الغير وسيأتي فيما بعد[1] أن العلة مفيضة للضرورة على معلولها فلن يكون موجودًا ولا معدومًا طالما أنه لم يكتسب ضرورة الوجود في علته أو ضرورة العدم في عدم علته، وعلى هذا فإن لكل ممكن وجوبًا بالغير في حال كونه موجودًا وامتناعًا بالغير في حال كونه معدومًا.

أما الإمكان بالغير فلا معنًى له؛ أي إنه من غير المعقول حصول الإمكان للشيء من جهة الغير؛ لأن الشيء بحسب ذاته إما أن يكون

---

(١) انظر: المقطع ٢٥-١.



ممكنًا أو واجبًا أو ممتنعًا. فإذا ما كان ممكنًا، فذلك يعني أنه واجد للإمكان بحسب ذاته ولا يعود معنًى بعد ذلك أن يحصل الإمكان من الغير؛ أما اذا كان واجبًا أو ممتنعًا فلازم ذلك أن يحصل للواجب بالذات أو للمتنع بالذات حالةٌ - بواسطة أمرٍ خارجي - يكون معها العدم جائزًا عليه، وهذا ما ينافي طبعًا الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي. فالإمكان بالغير لا معنًى له. بناءً عليه يكون لدينا خمسة أقسام معقولة من أصل ستة أقسام بناءً على الفرض البدوي، ويكون لدينا قسم غير معقول.

٤-١٧. معاني الإمكان المختلفة[1]

يستخدم «الإمكان» في معانٍ مختلفة: الإمكان الخاص، الإمكان العام، الإمكان الأخص، الإمكان الاستقبالي والإمكان الاستعدادي، ومن المفيد هنا توضيح هذه المعاني حتى لا يُشتبه فيما بينها. لكننا نؤجل الكلام عن الإمكان الاستعدادي إلى الفصل القادم لأنه بحاجة إلى بحث تفصيلي، أما المعاني الباقية فنوضحها في هذا الفصل.

الإمكان الخاص: ما بحثناه سابقًا كان حول الإمكان الذاتي ويسمى بـ«الإمكان الذاتي» أيضًا، وهو يقع في مقابل الضرورة الذاتية والامتناع الذاتي. كل شيء إما أن يكون ممكنًا بالذات أو ممتنعًا بالذات أو ممكنًا بالذات؛ أي إما أن يكون الوجود ذاتيًا ضروريًا وحتميًا له بحيث إنه لا يختلف، وإما أن العدم ذاتي ضروري له، أو أن يكون لا الوجود ولا العدم حتميًا أو ضروريًا له؛ أي إن ذات الشيء لا يستوجب الوجود ولا (لا

---

(١) - انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٣٧٢ إلى ٣٧٤. لتوضيح آخر، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٣٧ إلى ١٥٠.



الوجود). القسم الأخير هو الممكن بالذات. فالإمكان الخاص مفهوم سلبي بمعنى أن ذات الشيء لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم.

الإمكان العام: يستخدم الإمكان بمعنًى آخر أيضًا يقال له «الإمكان العام»، وهو عبارة عن مجرد عدم اقتضاء العدم. فلمجرد كون الشيء غير مقتضٍ للعدم يقال له ممكن؛ سواء كان لديه اقتضاء الوجود أو لم يكن.

والإمكان بهذا المعنى يقع في النقطة المقابلة للامتناع، فكل شيء غير ممتنع كان محكومًا بالإمكان العام؛ واجبًا وضروريًا كان، أم ممكنًا بالإمكان الخاص. فالإمكان بهذا المعنى أعم من الإمكان الذاتي (الإمكان الخاص) ومن الضرورة الذاتية وعندما تطلق كلمة إمكان عند العرف العام فإن المتبادر منها هو هذا المعنى من الإمكان.

الإمكان الأخص: يستخدم الإمكان في معان أخرى أيضًا أخص من الإمكان الخاص. ولتوضيح معنى هذا الإمكان ينبغي توضيح قسمَين من أقسام الضرورة.

ذهب المناطقة إلى أن الضرورة على قسمَين: ذاتية ووصفية. في حالة كون العلاقة بين المحمول والموضوع ضروريةً، فإما أن تكون ذات الموضوع بدون أي قيد أو شرط زائد موجبةً للمحمول وإما أن توجب المحمول مع القيد أو الشرط الإضافيَّين. القسم الأول هو الضرورة الذاتية أما القسم الثاني فالضرورة الوصفية. مثلًا، العلاقة بين العدد أربعة والزوجية علاقة ضرورية؛ أي إن ذات الموضوع وبقطع النظر عن كل قيد أو شرط توجب المحمول: العدد أربعة من حيث هو العدد أربعة موجب للزوجية دون دخالة أي قيد أو شرط. فالضرورة هنا ضرورة ذاتية أما المعدود، كالجوز أو البيض مثلًا، فلا يوجب نفس الزوجية إلا بشرط كونه



أربعةً أو ستةً أو ما شاكل ذلك أما الضرورة الموجودة في المعدود ضرورة وصفية وشرطية.

من جهة أخرى نجد أن الإمكان الذاتي متحقق في كل مورد تتحقق فيه الضرورة الوصفية؛ أي إن الذات التي تقتضي محمولًا معينًا بواسطة قيد أو شرط، تكون غير مالكة لهذا الاقتضاء إذا ما غضينا النظر عن القيد أو الشرط، فهي لا اقتضائية لهذا الأمر؛ بالتالي فهي بغض النظر عن القيد والشرط، ممكنة ذاتًا. في المثال المتقدم، الجوز أو الشجر بحسب ذاتهما يمكن أن يكونا زوجًا، لكن قيد أو شرط كونهما أربعةً أو ستةً أو ثمانيةً يوجب كونهما زوجًا. وإذا ما كانت علاقة الموضوع بالمحمول على نحو أن الموضوع بنفسه لا يوجب المحمول ولا يوجبه أيضًا بضميمة القيد والشرط أي مع عدم الضرورة الذاتية وعدم الضرورة الوصفية، فنقول حينها إن العلاقة بين الموضوع والمحمول هي علاقة الإمكان الأخص.

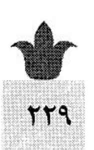
الإمكان الاستقبالي: يعد هذا النوع من الإمكان أخص من كل أنواع الإمكان الأخرى. وتوضيحه أن كل نوع من الإمكان يقع مقابل الضرورة في الضرورات: الإمكان العام يقابل ضرورة العدم (الامتناع الذاتي)، الإمكان الخاص يقابل ضرورة الوجود وضرورة العدم (الضرورة الذاتية والامتناع الذاتي)، الإمكان الأخص يقابل الضرورة الوصفية، فأما الإمكان الاستقبالي فيقابل الضرورة بشرط المحمول. الشيء الذي ليس من الضرورة الذاتية في شيء ولا من الامتناع الذاتي أو الضرورة الوصفية، إذا ما كان مرتبطًا بالزمان الخاص والماضي، فإن له ضرورةً من نوع آخر تسمى بـ«الضرورة بشرط المحمول»؛ لأنه في الحاضر أو الماضي يتعين المحمول وجودًا أو عدمًا، وانقلاب الشيء كما هو عليه محال. أما لو كان الشيء مرتبطًا بالمستقبل لا بالحاضر ولا بالماضي فقهرًا لن يكون هنالك أي تعين له في



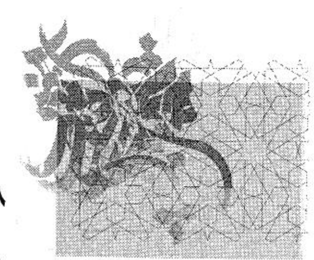
الوجود أو العدم، وسيكون كل من الطرفَين ممكنًا بالنسبة إليه، ومثل هذا الشيء سيكون فاقدًا للضرورة بشرط المحمول وسيكون له حينها إمكانًا استقباليًا.

بناءً عليه، بملاحظة التفاوت الحاصل بين الماضي والحاضر من جهة والمستقبل من جهة أخرى سيكون لدينا إمكان من نوع آخر للأمور المستقبلية وهي غير موجودة في الأمور الماضية أو الحاضرة حيث يحل محل هذا الإمكان الضرورة[1].

(١) أي الضرورة بشرط المحمول [المترجم].



١٨
الإمكان الاستعدادي[١]



١٨-١. السير التاريخي للبحث

في حدود ما بحثناه وحققناه يمكن الحدس أن أول من طرح بحث الإمكان الاستعدادي هو شيخ الإشراق. ومع غمض النظر عما حدسنا به، لو أردنا كلامًا جازمًا، يجب القول إنه من الواضح أن هذا البحث ليس مطروحًا في آثار أبو علي سينا ومن تقدم عليه. وبالتالي فهذا البحث إما أن يكون قد طرح في الفترة الواقعة بين ابن سينا وشيخ الإشراق وإما طرح في آثار شيخ الإشراق نفسه؛ وعلى أي حال فإن جذور هذا البحث تضرب في آثار أبو علي سينا.

حينما أراد ابن سينا البحث في قضية أن كل حادث مسبوق بقوة وبمادة تحملها أقام برهانًا مفاده أن الشيء الحادث في الماضي، أي قبل حدوثه، إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود. ولو كان واجب الوجود لكان موجودًا في الأزل؛ ولو كان ممتنع الوجود

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ٢١٢ إلى ٢٢٥.



لم يكن ليوجد في وقت من الأوقات؛ ولا يبقى إلا أن يكون هذا الشيء ممكن الوجود. ثم ينتقل إلى البحث عن محل هذا الإمكان[١].

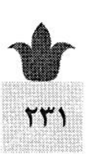
والحال أن هذ الإمكان إمكان ذاتي ولا محل له، أو بعبارة أخرى، محله نفس الماهية التي تغاير هذا الإمكان وتعتبر محلًا له في ظرف الذهن.

هذه المشكلة في كلام ابن سينا دفعتهم إلى القول بأن إمكان الشيء الحادث قبل حدوثه غير الإمكان المقابل للوجوب والامتناع. وعلى هذا الترتيب تصبح الجذور التاريخية لهذا البحث مشخصةً.

١٨-٢. مغايرة الإمكان الاستعدادي للاستعداد

مما يجب الالتفات إليه أن «الإمكان الاستعدادي» يغاير اصطلاحًا «الاستعداد». بيانه أننا نجد في عالم الطبيعة والمادة عادةً علاقةً بين الشيء الحاضر والشيء المستقبلي، بنفس الكيفية التي كانت العلاقة فيها قائمةً بين الشيء الحاضر والشيء الماضي؛ بمعنى أن أي شيء مستقبلي لا يتمتع بعلاقة واحدة مع جميع الأمور الموجودة حاليًا، بل العلاقة ممكنة فقط مع شيءٍ معين موجود حاليًا وغير ممكنة مع الأمور الأخرى. بعبارة أبلغ وأخصر كحالٍ حُبلى ومستعدة لمستقبل محدد. فلا يمكن القول بأن الشيء الموجود حاليًا لا يملك أي استعداد للصيرورة شيئًا آخر في المستقبل، حتى يستلزم ذلك القول بأن الشيء الموجود الآن سيبقى كما هو الآن بالضرورة، وبأنه لا يملك استعدادًا للصيرورة شيئًا آخر. بناءً عليه، لدينا استعداد للصيرورة والتحول في كل أمر من الأمـور، لكن

(١) انظر: ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، الصفحتان ١٨١ و١٨٢.



السؤال أن الشيء الموجود الآن والذي يحتوي بداخله استعدادًا للصيرورة، هل يحتوي استعدادًا ليصير أي شيءٍ أو استعدادًا للصيرورة شيئًا خاصًا محددًا ويفقد الاستعداد للصيرورة أمورًا أخرى؟[1]

من البيّن أن كل شيءٍ يحتوي في داخله استعدادًا لأمر خاص لا استعدادًا لكل شيء؛ مثلًا، إذا قلنا بأن لحبة القمح هذه استعداد، فذلك لا يعني أن بإمكان حبة القمح الصيرورة أي شيء؛ فتتحول إلى ذهب، إلى فضة، إلى شعير! كلا، يمكن لها أن تتحول إلى نبتة قمح فقط. عليه فإن في حبة القمح استعدادًا لتكون نبتة قمح، نبتة القمح هي مستقبل حبة القمح الحالية. حبة الشعير مستعدة للصيرورة نبتة شعير لا غير. فالشيء الحاضر له ارتباط وإضافة إلى أمر مستقبلي معين، وللمستقبل إضافة وارتباط بالشيء الحاضر المعين.

يمكن بيان المطلب بهذا النحو أيضًا: نبتة القمح ممكنة الوجود، لكن إمكانها غير موجود في كل شيء، فليس موجودًا مثلًا في الحجر أو في نواة التمر؛ بل هي ممكنة الوجود فقط في حبة القمح.

في هذا السياق نوضح المطلب بالتالي: حبة القمح فيها استعداد الكون نبتة قمح ونبتة القمح ممكنة الوجود في حبة القمح؛ حبة التمر فيها استعداد أن تكون شجرة تمر وشجرة التمر ممكنة الوجود في حبة التمر؛ نطفة الإنسان مستعدة لتصير إنسانًا والإنسان ممكن الوجود في نطفة الإنسان. لذا يجب الالتفات إلى عدم الخلط بين مصطلحَي «الاستعداد» و«الإمكان الاستعدادي». حينما تستخدم كلمة «استعداد»

---

(١) طبعًا لا مانع من تبدل الشيء إلى أشياء أخرى غير ذلك الشيء الخاص بالواسطة، لكن عادةً يكون مقصودنا من الاستعداد: القوة القريبة من الفعل.



فإنها تنسب إلى الشيء المستعِد فيقال: حبة القمح لها استعداد أو مستعدة لتكون نبتة قمح، أما مصطلح «الإمكان الاستعدادي» حينما يستخدم فإنه ينسب إلى «المستعَد له» فيقال: نبتة القمح - وهي الشيء الذي سيحصل في المستقبل - لها إمكان في حبة القمح يسمى بالإمكان الاستعدادي.

بناءً عليه، إذا ما قيل بأن لحبة القمح إمكان استعدادي للصيرورة نبتة قمح فإن ذلك خلاف الاصطلاح؛ يجب القول بأن حبة القمح مستعدة لأن تكون نبتة قمح، ولنبتة القمح إمكان استعدادي في حبة القمح.

١٨-٣. الإمكان الوقوعي والإمكان الاستعدادي

يقال أحيانًا للإمكان الاستعدادي «إمكانًا وقوعيًا»، لكن لـ«الإمكان الوقوعي» معنًى آخر يستخدم فيه. بناءً على المعنى الثاني فإن الشيء إذا كان بحيث إن وقوعه لا يستلزم المحال يكون ممكنًا وقوعًا. وعلى هذا الاصطلاح، يكون للشيء إمكان وقوعي إذا لم يكن وجوده مستلزمًا للمحال أو إذا لم يكن عدمه مستلزمًا للمحال. الممكن ذاتًا، هو الشيء الذي لا يكون محالًا بالذات؛ أي إن ذاته ليست مناط الامتناع، الممتنع ذاتًا، هو الشيء الذي تكون ذاته مناطًا للامتناع، والممكن بالإمكان الوقوعي هو الشيء الذي بالإضافة إلى أن ذاته ليست ممتنعةً لا يستلزم أمرًا ممتنعًا أيضًا، فمن الممكن لأمر أن لا يكون محالًا في حد ذاته، لكنه مستلزم لأمر محال.

من هنا، قالوا بأن الإمكان الوقوعي يعني أن الشيء إضافةً إلى كونه ممكنًا ذاتًا وفي حد ذاته غير محال، يكون بنحو لا يستلزم وجوده



المحال. يتضح بعد ذلك أن الامتناع الوقوعي مقابل الإمكان الوقوعي. فالشيء الممتنع بالامتناع الوقوعي هو ما يلزم من وجوده المحال.

١٨-٤. الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

ذهب البعض إلى القول بعدم وجود أي نوع من الاشتراك بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي؛ فالاشتراك بينهما لفظي فقط. وذهب في المقابل بعض إلى وجود الاشتراك بينهما، مع القول إنهما يختلفان في بعض الأمور. بناءً على هذَين الرأيَين يفترق الإمكان الاستعدادي عن الإمكان الذاتي بأمور شتى. نعرض هنا إلى بيان أوجه الاختلاف بينهما مع الغض عن بحث أنه على الرغم من وجود الاختلاف هل يوجد بينهما وجه اشتراك أو لا[١].

١٨-٤-١. الفرق الأول

الفرق الأول بينهما يكمن في أن الإمكان الاستعدادي من الماهيات وله ما بإزاء، أما الإمكان الذاتي فقلنا إنه من المعقولات الثانية وليس له ما بإزاء؛ أي إنه يُنتزع من معروضه دون أن يكون موجودًا في معروضه. إذا قلنا بأن الإنسان ممكن بالإمكان الذاتي، فذلك يعني أن الموجود في الخارج هو نفس الإنسان فقط دون إمكانه، لكن هذا المفهوم ينتزع من الإنسان الذي لا اقتضاء له لا للوجود ولا للعدم. «لا اقتضاء الوجود والعدم» هو الإمكان الذاتي، ومن الواضح أنه لا وجود عيني للا اقتضائية. لكن واقعًا

---

(١) لمزيد من التوضيح حول وجه الاشتراك بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١١، الصفحة ١٩٧.



في الخارج لدينا شيءٌ موجودًا في حبة القمح يكون مناط استعداد حبة القمح هذه لتصير نبتة قمح.

فالفرق الأول إذن بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي في أن الإمكان الذاتي صرف انتزاع ذهني، أي إنه لا وجود لهذا الإمكان في موضعه، أما الإمكان الاستعدادي فهو حقيقة موجودة في الخارج، وهو بمنزلة عرض موجود في معروضه.

١٨-٤-٢. الفرق الثاني

الفرق الثاني كون الإمكان الذاتي بمثابة الأصل بالنسبة إلى الإمكان الاستعدادي؛ أي إن الشيء يجب أن يكون لديه إمكان ذاتي في البداية، ثم بعد ذلك يمكن أن يكون لديه إمكان استعدادي ويمكن أن لا يكون. فالأول إذن كالأصل بالنسبة إلى الثاني، والثاني بمنزلة الفرع للأول. نقول مثلًا، الإنسان ماهية ممكنة الوجود بالإمكان الذاتي، هذه الماهية الممكنة الوجود بالذات يمكن أن يكون لديها إمكان استعدادي أيضًا ويمكن أن لا يكون. لو كان لدينا نوع مادة تكون قابلةً للتحول إلى إنسان، فسيكون للإنسان إمكان استعدادي في تلك المادة، وإن لم تكن تلك المادة موجودةً فلن يكون لديه إمكان استعدادي على الرغم من كونه ممكنًا ذاتًا.

١٨-٤-٣. الفرق الثالث

الفرق الثالث بينهما، أنه في حالة الإمكان الذاتي يكون الطرفان - أي الوجود والعدم - بالنسبة إلى الشيء الممكن على السوية. فنقول إن الإنسان طبيعةٌ يمكن أن تكون موجودةً ويمكن أن تكون معدومةً، ولا



يكون أحد الطرفَين راجحًا أو متعينًا. أما في حالة الإمكان الاستعدادي فهناك تعيّن لطرف من الأطـراف؛ أي إن الشيء الذي يوجد فيه هذا الإمكان يكتسب نسبةً وإضافةً إلى الشيء الذي يكون هذا الإمكان إمكانًا له، وهذا الأمر يوجب نوع تعيّن للشيء الممكن. فحبة القمح التي تكتنف استعدادًا للصيرورة نبتة قمح لا يمكن أن يقال إن نسبتها إلى أن تكون نبتة قمح وإلى أن لا تكون نبتة قمح على السوية، بل بحكم وجدانها للاستعداد الذي يخولها أن تصبح نبتة قمح فإن نبتة القمح متعينة لها؛ أي إن هناك نسبةً معها غير موجودة مع عدمها.

١٨-٤-٤. الفرق الرابع

الفرق الرابع - والذي يعد أوضح الفروقات بينهما - إمكان زوال الإمكان الاستعدادي بعكس الإمكان الذاتي الذي لا يمكن زواله. ببيان آخر، كل ممكن واجب الإمكان؛ أي إن كل ممكن ذاتًا يكون ممكنًا ذاتًا بالضرورة، لا أن الإمكان الذاتي ثابت له بالإمكان؛ كما أن كل ممتنع بالذات ممتنع بالذات بالضرورة وكل واجب بالذات واجب بالذات بالضرورة. بناءً عليه، يكون الإمكان الذاتي ثابتًا للممكن بالضرورة ويكون غير قابل للزوال بالمرة. فمن المحال أن يكون شيءٌ ممكنًا بالذات في زمان من الأزمنة ويكون واجب الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات في زمان آخر. الممكن بالذات يكون ممكنًا بالذات أزلًا وأبدًا، الواجب بالذات يكون واجبًا بالذات أزلًا وأبدًا أيضًا، والممتنع بالذات يكون ممتنعًا بالذات أزلًا وأبدًا أيضًا؛ أما الإمكان الاستعدادي فيمكن أن يزول، فمن المتاح الإقدام على ما يمكن معه أن يزول الإمكان الاستعدادي من حبة القمح؛ كأن يُلحق بحبة القمح ضرر بحيث تكون غير قابلة للتحول إلى نبتة قمح أو



بأن تقطع أو بأن تطحن. ومن الواضح أن الحبة بعد أن تتعرض لآفة أو بعد الطحن تفقد استعداد الصيرورة نبة قمح.

١٨-٤-٥. الفرق الخامس

الفرق الخامس أن محل الإمكان الاستعدادي ومعروضه محل الشيء الممكن، لا نفس الشيء الممكن، أما الإمكان الذاتي فمحله ومعروضه نفس ذات الشيء. توضيح، إننا حينما نقول «الإنسان ممكن»، فإن نفس ماهية الإنسان هي التي تتصف بهذا الإمكان. وإذا ما أردنا الاستفادة هنا من اصطلاحَي «الحال» و«المحل» - وطبعًا لا ينبغي الخلط بين هذَين الاصطلاحَين واصطلاحَي الحال والمحل العينيَّين - فالإمكان «حال» وماهية الإنسان «محل».

لكن السؤال هنا عن كيفية هذا الأمر في الإمكان الاستعدادي؟ فالإمكان الاستعدادي غير موجود في نفس الإنسان، بل هو موجود في نطفة الإنسان؛ أي إنه موجود في مادةٍ ستصير فيما بعد محلًا للإنسان، فمكان الإمكان الاستعدادي محل الممكن، أي تلك المادة التي سيتحقق فيها فيما بعد هذا الممكن، لكن مكان الإمكان الذاتي هو نفس الممكن، لا محله.

من هنا كان من الممكن زوال الإمكان الاستعدادي دون الإمكان الذاتي؛ لأن محل الإمكان الاستعداي محل الشيء الممكن، أي إنه أمرٌ آخر، ومنه يُعلم أن إعدام هذا الأمر الآخر كفيل بإعدام الإمكان المذكور، هذا لكن محل الإمكان الذاتي ليس أمرًا مغايرًا، بل هو نفس ذات تلك الماهية، عليه نجد أنّا كلما اعتبرنا ذات ماهيةٍ لازمها اعتبار الإمكان.

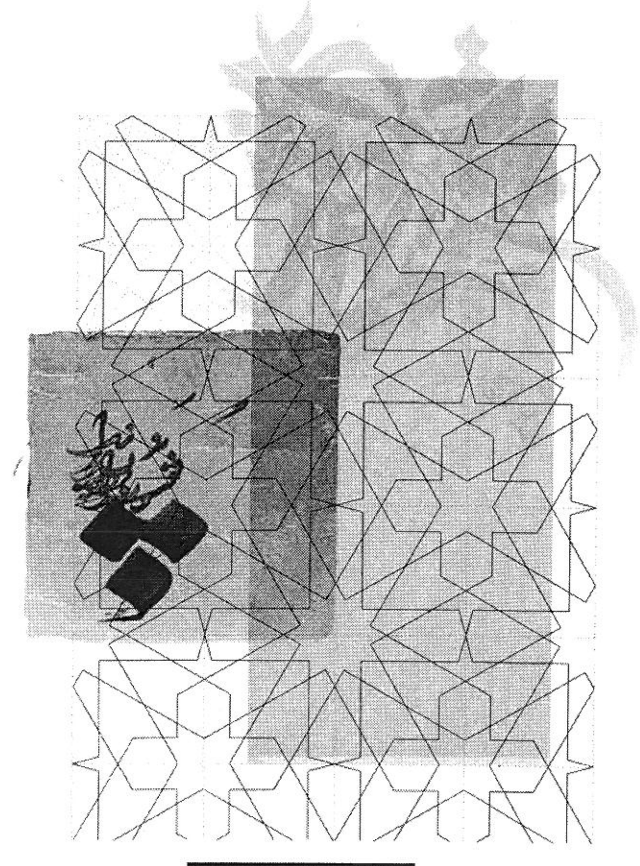


١٨-٤-٦. الفرق السادس

الفرق السادس عدم قبول الإمكان الذاتي للشدة والضعف، بعكس الإمكان الاستعدادي الذي يقبل ذلك. الأمر الممكن بالإمكان الذاتي لا يمكن أن يكون بنحو يتدرج معه في الإمكان فيصير مثلًا فيما بعد أكثر إمكانًا؛ بحيث إنه يكون ممكنًا في مرحلة، ويصير أكثر إمكانًا في مرحلة أخرى وهكذا في المراحل التالية؛ أما الإمكان الاستعدادي ففيه الشدة والضعف. فالشيء يطوي مراحل تزداد قوة إمكانه الاستعدادي باجتيازها.

مثلًا، في نطفة الإنسان إمكان الصيرورة إنسانًا، هذه النطفة بعد أن تجتاز مراحل في الرحم فتصير مثلًا علقةً يشتد هذا الإمكان ويكبر. ببيان آخر، إمكان الكون إنسانًا في العلقة أشد منه في النطفة. وإذا ما ذهبنا في المراحل خطوةً إلى الأمام أيضًا، يزداد إمكان الصيرورة إنسانًا أكثر مع العلم أنه لم يصبح إنسانًا إلى الآن، ويبقى الأمر كذلك كلما ذهبنا في المراحل إلى الأمام فيكتسب هذا الإمكان قوةً ويشتد.



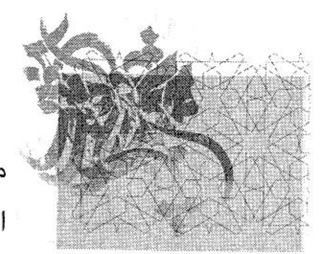


القسم السادس:

الماهية وأحكامها



١٩
الماهية[1]



من المباحث التي يتعرض لها البحث الفلسفي بحث الماهية. مر معنا سابقًا أن الجامع المشترك لجميع المسائل الفلسفية أنها جميعًا أحكام للموجود بما هو موجود؛ أي إن هذه الأحكام ثابتة للموجود بما هو موجود لا للموجود بما هو شيءٌ خاص من الأشياء. والماهية كذلك بالتبع؛ أي إن الماهيات من أحكام الموجود وعوارض الموجود بما هو موجود.

١٩-١. مصطلح «ماهية»

استُلّ لفظ الماهية من «ما هو» أو من «ما هي». وقد كانت في الأصل «ماهوية» لكنها خُففت وبُدلت إلى «ماهية». مثلًا حينما نقول: هل الدائرة موجودة في هذا العالم أم لا؟ هل الخط المستقيم موجود أم لا؟ هل الإنسان موجود أو لا؟ يكون بحثنا عن الوجود الذي يقابل العدم. لكن البحث ينصب أحيانًا على الحقيقة والماهية لا على الوجود والعدم، فيكون الكلام عن حقيقة الدائرة وماهيته، عن حقيقة المستقيم وماهيته،

---

(١) لمزيد من التوضيح حول المطالب المطروحة في هذا الفصل وفي الفصلَين التاليَين، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٠، الصفحات ٥١٥ إلى ٦٠٢ (بتلخيص وقليل من التصرف).



عن حقيقة الإنسان وماهيته، فالسؤال عن حقيقة الأشياء. ولكي يتضح المطلب أكثر ينبغي الوقوف بدايةً عند أنواع الأسئلة.

١٩-٢. أنواع الأسئلة

من الطرق التي يمكن أن تكون علامةً على أن للإنسان تأملًا متنوعًا حول الأشياء وأنه يراها من زوايـا مختلفة، اطّلاعنا على أدوات الاستفهام الموجودة في كل لغة من اللغات، والتي يكون بعضها على هيئة حرف وبعضها على هيئة الاسم.

الأسئلة التي تدور في الذهن حول الأشياء ليست على نسق واحد، فلدينا أنواع من الأسئلة المختلفة، والتعدد في أنواع الأسئلة يشير إلى التعدد في أنـواع المجهولات. فلأن للمجهولات عند الإنسان أشكالًا متعددةً تتخذ الأسئلة أشكالًا متعددةً أيضًا. بالتالي فإن التعدد والاختلاف في طرح الأسئلة في الذهن علامة على اختلاف المجهولات وتعددها؛ لأن الإنسان حينما يسأل فإنه يسأل عمّا لا يعلم. واختلاف المجهولات علامة أيضًا على اختلاف المعلومات، واختلاف المعلومات علامة على اختلاف الحيثيات المتعددة في الأشياء. عليه، فإن علومنا عن الأشياء متنوعة لأن للأشياء جوانب وحيثيات متعددةً. بعبارة أخرى، لدينا عن الأشياء علوم متعددة، وبتبع ذلك فإن من الممكن أن يكون لدينا جهالات متعددة، وعلى هذا الأساس فإنه يوجد لدينا أنواع متعددة من الأسئلة عن الشيء الواحد. لذا يطرح البحث بشكل لفظي في البداية، لكننا ننتقل به فيما بعد من اللفظ إلى المعنى. فننتقل من أنواع الأسئلة إلى أنواع المجهولات ومنها إلى أنواع المعلومات ومنها إلى الحيثيات والجوانب المختلفة للأشياء، بعبارة أخرى ننتقل حتى نصل إلى رؤى الإنسان ولحاظاته



المتعددة حول الشيء الخارجي الواحد؛ أي إننا نطرح أسئلةً مختلفةً عن الشيء الواحد في آنٍ واحد.

مثلًا يسمع الإنسان بلفظ «الصِّفرِد» فيسأل: ما هو الصفرد؟ قاصدًا السؤال عن أن هذا اللفظ لأي المعاني وضع. وفي الجواب يأتيه أنه وُضع لطائر يقال له «الحجل» أيضًا؛ فالصفرد هو نفسه الحجل[١]؛ ثم يجتاز السائل مرحلة اللفظ ويسأل: ما هو الصفرد؟ وهو غير ناظر في سؤاله إلى اللفظ، بل يريد تعريفًا لمعنى هذا اللفظ. هذا نوع آخر من الأسئلة؛ سؤال عن «ما حقيقته؟».

ويطرح بعد هذا السؤال سؤالٌ آخر: هل لهذا الشيء واقعية أم لا؟ هل هو موجود أم لا؟ وهذا سؤال عن الوجود؛ كما لو شرح أحدهم عن «العنقاء» فقال هي حيوان له رأس كالإنسان، أجنحته كيت وكيت، عشه كذا وكذا، ثم يسأل المخاطَب: هل لمثل هذا الشيء وجود في العالم أم هو مجرد فرض ذهني؛ هل يوجد لدينا هكذا حيوان أو لا؟ فالسؤال عن الوجود بالتالي يمتاز عن السؤال عن الحقيقة: أولًا ما حقيقته؟ ثانيًا هل هو موجود؟ وحينما يفرغ الشخص من السؤال عن وجود الشيء يواجه سؤالًا آخر متعلق بنفس الشيء: السؤال عن السبب؛ لماذا هذا الشيء موجود؟ بهذا السؤال يريد أن يرفع مجهولًا آخر غير الذي رفع من خلال الأسئلة السابقة.

ويخطر على بال الإنسان المزيد من الأسئلة أيضًا: السؤال عن «الكيفية». فيبث الذهن في نفس الشيء لكن من زاوية أخرى فيطلب الإحاطة به علمًا من جهة مختلفة عما سبق، وهي كيفيته الخاصة، فكيفية

---

(١) الصفرد مغاير للحجل، لكن هذا ما جاء في المتن، فراجع. والأمر على كلٍّ سهل. (المترجم).



الأشياء أمر مختلف عن حقيقتها وعن وجودها وعن علتها. وتُطرح أيضًا الأسئلة عن «مقدار» الأشياء و«أحجامها»؛ أي إن السؤال يكون عن كمّها. حينما يدعي شخص بأن معه شيئًا من المال، نسأله: كم لديك؟ أو حينما يقال بأن فلانًا طويل، نسأل: كم طوله؟ وهذه كلها أسئلة عن الكم. سؤال آخر يُطرح، وهو سؤال «في أي وقتٍ» أو «متى»: متى وقعت الحادثة الفلانية؟ وهذا السؤال عن علاقة الشيء وارتباطه بالزمان.سؤال آخر عن «الأين»، والنظر فيه عن علاقة الشيء بالمكان. «أيها» سؤال آخر أيضًا، فقد يكون الشيء مرددًا بين عدة أشياء. مثلًا يذكر أحدهم أنه رأى ابن حسن، ولأن لحسنٍ أبناء كثر ونريد أن نعرف من رأى الشخص المذكور منهم، نسأل: أيهم رأيت؟

هذه أسئلة يطرحها الإنسان، وهي علامة على الجوانب المختلفة التي يجدها الذهن في الأشياء. ومن الطبيعي أن لا يعني ذلك أن جميع هذه الجوانب والحيثيات يجب أن تكون موجودةً في جميع الموجودات، فالمقصود أنه في المجموع نجد جملة هذه الأسئلة في الذهن البشري. فمن الممكن أن ترجع بعض هذه الأسئلة إلى سؤال واحد فيما يخص بعض الموجودات؛ كأن تكون حقيقته ووجوده أمرًا واحدًا، أو تكون حقيقته ووجوده وعلته واحدةً. وهذه هي المسألة نفسها التي يبحث فيها عن إمكان أن تكون حقيقة شيءٍ عين وجوده؛ أي إن (اللماذا) تكون فيه لا في خارجه. في الخلاصة نريد القول بالإجمال إن جميع هذه الأسئلة مما يُطرح على الإنسان وأن اختلافها يرجع إلى اختلاف جوانب الشيء وحيثياته.

النقطة المهمة التي يجب الالتفات إليها، أن الجوانب المتعددة التي يشخصها الذهن في الأشياء قد تكون مغايرةً لبعضها في عالم العين



أحيانًا وقد لا تكون كذلك في أحيان أخرى، فقد يكون تعددها واختلافها في عالم الذهن فقط؛ أي إن الذهن حينما يحلل في داخله شيئًا من الأشياء يصل إلى هذه الجوانب المختلفة؛ والتحليل الذهني غير التحليل العيني. في التحليل العيني، يتم تجزئة الشيء إلى أجزاء في الخارج فيكون الشيء مركبًا في الخارج من هذه الأجـزاء، كالماء المركب من عنصرَي الأوكسيجين والهيدروجين، فهو يتجزأ إلى هذَين العنصرَين. أما في التحليل الذهني الذي يعد ضمن المجال الفلسفي والمنطقي فالأمر ليس كذلك، حيث إن قبول الأشياء للتحليل يختص بظرف الذهن فقط. في التجزئة والتحليل الخارجيَّين تطرح قضية الكل والجزء؛ أي إن الشيء ينقسم في الخارج إلى أجزائه، أما في التحليل الذهني فالكلام يجري في الجزئي والكلي، فالحديث ينتقل إلى مجال التقسيم والتصنيف. إذن، الجوانب المختلفة للأشياء قد تكون عينيةً فتتغاير وتختلف فيما بينها في عالم العين كالكيفية والكمية، وقد لا تكون كذلك حيث إن الكثرة والتغاير حينها يكونان ناشئَين من التحليل الذهني فقط.

على أي حال، ذهب المناطقة إلى القول بأنه لدينا ثلاث مجموعات من الأسئلة فقط - من بين كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان عن الأشياء - ذات قيمة وأهمية. ما بقي إما أنه بلا قيمة أو أنه يعود إلى إحدى تلك المجموعات الثلاث. بالتعبير الرائج، للأسئلة ثلاثة جذور أو أسس: سؤال «ما»، سؤال «هل»، سؤال «لِمَ»، وكل واحد من هذه الثلاثة يمكن طرحه بنحوَين؛ أي إنه لدينا نحوان من السؤال بـ«ما»: ما الشارحة وما الحقيقية؛ نحوان من «هل»: هل البسيطة وهل المركبة؛ ونحوان من «لِمَ»: لم الثبوتية ولم الإثباتية.



ما الشارحة ناظرة إلى السؤال عن حقيقة الشيء قبل أن يكون وجود ذلك الشيء ثابتًا؛ كأن نسأل: «ما هي العنقاء؟» قبل أن نعلم أن العنقاء هل هي موجودة أصلًا أم لا. لِـ«ما الشارحة» قيمة شرح الاسم فقط؛ أي إنها تقدم توضيحًا عن معنى اللفظ فقط. فالشخص الذي يسأل مثلًا: ما هو الجن؟ دون أن يكون إلى حين سؤاله على علم بأن الجن موجود في هذا العالم أو لا، فإنه يسأل - في الحقيقة - عن مراد الناس من كلمة «جن» وأن هذه الكلمة لأي المعاني وضعت.

ما الحقيقة سؤال عن حقيقة الشيء بعد إثبات وجوده؛ كأن نتحقق وجود شيءٍ يولّد ضوءًا في بعض الأحيان، وحركةً في أحيان أخرى، وفي حين ثالث يعطينا حرارةً وهو يسمى بالكهرباء، ثم نسأل بعد ذلك: ما هي الكهرباء؟ الهدف من هذا السؤال هنا ليس معرفة ما يقصده الناس من لفظ كهرباء، بل المراد هنا معرفة حقيقة هذا الشيء.

هل البسيطة، سؤال عن وجود الشيء: هل للمرض الفلاني وجود؟ هل الجن موجود؟ هل العنقاء موجودة؟ محل هل البسيطة بعد ما الشارحة وقبل ما الحقيقية. المرحلة الأولى ما الشارحة؛ المرحلة التالية، السؤال عن الوجود؛ والمرحلة الثالثة السؤال عن ما الحقيقية.

هل المركبة - التي تطرح في المرحلة الرابعة - سؤال عن أحوال الشيء الذي نعلم أنه موجود. هذه الحالات قد تكون كمّ الشيء، كيفه، إضافته أو.... من هنا كان السؤال عن الكم والكيف والزمان والمكان وغيره من أحوال الشيء داخلًا في هل المركّبة.

لِمَ الثبوتية - التي تطرح في المرحلة الخامسة - سؤال عن علة الشيء وسببه، وهي تطرح أحيانًا للسؤال عن علة الشيء الفاعلية وأحيانًا عن علته الغائية. مثلًا حينما نسأل: لماذا تتحرك عقارب الساعة؟ قد يكون



مرادنا ما هو العامل الذي يدفع هذه العقارب للحركة والسؤال حينها يكون عن العلة الفاعلية، وقد يكون مرادنا ما المنظور من حركتها، ما الهدف من حركتها، والسؤال حينها يكون عن العلة الغائية.

ختامًا يبقى لِمَ الإثباتية، وهي سؤال عن دليل الشيء. والمراد من دليل الشيء هو الأمر الذي يحيطنا علمًا؛ يكون علةً لحصول العلم بشيء عندنا، لا علةً لوجود نفس الشيء. يقال للدليل «واسطة في الإثبات» أيضًا، في مقابل العلة الخارجية التي تسمى بـ«الواسطة في الثبوت».

هذا وقد تكون أحيانًا الواسطة في الإثبات واسطةً في الثبوت أيضًا، وحينما تكون كذلك يسمون الدليل بـ«البرهان اللمّي»؛ كأن يرى الطبيب ميكروب السلّ في دم المريض فيقول هذا الشخص مسلول. وقد لا تكون الواسطة في الإثبات عين الواسطة في الثبوت، فيسمى الدليل حينها بـ«البرهان الإنّي».

١٩-٣. تعريف الماهية

البحث عن الماهية أو عن الحقيقة، بحث عن ما الحقيقة لا ما الشارحة. فإذا ما كان الشيء غير محرز الوجود وسألنا عن حقيقته، من الممكن أن لا يكون جواب السؤال مطابقًا للواقع؛ أي إنه من غير الضروري أن يكون مطابقًا للواقع؛ أما لو أحرزنا وحققنا وجود شيء وسألنا عن حقيقته وكان باستطاعتنا بيان حقيقته، فإننا نكون قد بيّنا نفس ماهيته. لو كان للدائرة وجود واقعًا وسُئلنا: «ما هي الدائرة؟» واستطعنا إعطاء إجابة صحيحة، أي استطعنا بيان حال ذات الدائرة، فإننا في هذه الصورة سنكون قد بيّنا ماهية الدائرة. فماهية الشيء إذن، هي نفس ذلك المعنى الذي يقع في جواب ما الحقيقية.



يرى الفلاسفة قيمةً عاليةً للسؤال عن ماهية الأشياء وحقيقتها، بالأخص المتقدمين منهم الذي اعتدّوا كثيرًا بهذه الأسئلة؛ إلى حد اعتبروا فيه أن العلم بحقائق الأشياء يكمن في الإجابة عن هذه الأسئلة. ونحن نعلم أنه لا شك في وجود الكثير من الأشياء، لكن الكلام والترديد يقع في ماهيته، والفيلسوف يسعى لتكون هذه الماهيات في متناول يده. مثلًا لا شك في وجود العدد؛ لأننا نصف الأشياء الخارجية بالعدد: هذه خمسةٌ؛ تلك عشرةٌ و.... لكن ما العدد؟ يسعى الفيلسوف ويجهد للإحاطة بماهية العدد.

بشكل عام يعد بحث المقولات في الفلسفة بحثًا عن تقسيم الأشياء وتصنيفها بحسب ماهياتها. فتقسيم الأشياء إلى جوهر وعرض، ثم تقسيم العرض إلى المقولات العرضية التسع، إنما في هو في الحقيقة تقسيم للأشياء بلحاظ حقيقتها وماهيتها. نقول إن الشيء الفلاني ومجموعة الأشياء الفلانية من الجواهر؛ وتلك المجموعة الأخرى من الكيفيات؛ وتلك الثالثة من الكميات؛ والأخرى إضافات؛ وأين ومتى وما شاكل ذلك. هذا التصنيف والتبويب للأشياء وجعل كل مجموعة منها منضوية تحت مقولة من المقولات، مرتبط بماهية الأشياء؛ أي إن الأشياء بلحاظ ماهياتها تنظمت في مجموعات، وإلا فإنه لو لم يكن من دور للماهية والحقيقة، لم يكن من معنًى لهذه التقسيمات والتصنيفات.

٤-١٩. الذاتي والعرضي

السؤال عن الحقيقة سؤال عن ذات الشيء. لدينا نوعان من الأمور التي تصدق على الأشياء. نوع إذا ما سلبناه عن الشيء لا يعود ذلك الشيء موجودًا؛ أي إننا نكون قد سلبنا ذلك الشيء عن نفسه فلا يبقى شيء، هذا النوع يسمى «الذاتي». والذاتي إما نفس الماهية أو جزؤها. في



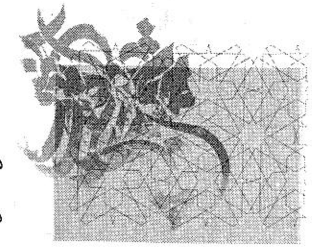
مقابل ذلك يأتي النوع الثاني الذي إذا ما تم سلبه عن الشيء يبقى هو نفسه، غاية الأمر أنه يفقد صفةً من صفاته. هذا النوع من المعاني يسمى بـ«العرَضي».

على كل، وبغض النظر عن إمكان تحديد حقيقة الماهية من عدم إمكانه، يجب أن نعلم أن المعاني والمفاهيم التي تصدق على الأشياء على نحوَين: بعضها من المعاني والمفاهيم التي تشكل وتؤلف ذلك الشيء نفسه، فتكون بطورٍ إذا ما سلبناه عنه يكون سلبًا للشيء عن نفسه، كأن لا يكون الإنسان إنسانًا، وهو تناقضٌ، أو أن لا يكون حيوانًا ناطقًا وهو يستبطن التناقض أيضًا.

هذا النحو من المعاني والمفاهيم ذاتي للشيء، لكن بعض المعاني والمفاهيم ليست كذلك، فهي مفاهيم عرَضية؛ فقولنا مثلًا «إنسانٌ ليس كاتبًا بالقوة» ليس من التناقض في شيء؛ والسبب أن الكون كاتبًا ليس داخلًا في معنى الإنسان؛ بالتالي فإنه بقولنا السابق لم نوجد تناقضًا في داخل مفهوم الإنسان. عليه، تكون الكتابة بالقوة أمرًا عرَضيًا للإنسان.



٢٠
حكم حيثية ذات الماهية



من جملة المسائل التي تطرح في مباحث الماهية مسألة: إن الماهية من حيث هي ليست إلا هي. هذا البحث في الواقع بيانٌ لاعتبارات الذهن؛ أي إننا نتحدث عن أمرٍ مرتبط في الحقيقة بتحليلات الذهن لا بالجهات الواقعية. وما نتحدث عنه هنا هو أن الماهية من جهة كونها هي فإنه يُسلب عنها كل ما سواها. يمكن أن يلحق الذات والماهية آلاف الأحكام؛ مثلًا يلحق بالإنسان الكثير من الأحكام؛ باعتبار الأجناس والفصول التي تعدّ مقومات لذات الإنسان وباعتبار الأمور الأخرى التي تكون من لوازم ذاته وغير ذلك. فمن الممكن إذن أن يصدق على ماهية واحدة وذات واحدة الكثير من الأحكام، لكن الكثير من هذه الأحكام إنما هي أحكام للماهية لا من حيث هي هي. فالماهية من حيث هي لا يُحمل عليها أي شيءٍ سوى نفسها. وهنا تطرح مسألة حيثية الذات، والتي يجب أن يشقق ويفرع بالنحو اللائق.

٢٠-١. الماهية ليست من حيث هي إلا هي

ممكن للشيء أن له جهات متعددةً، سواء أكانت الجهات عينيةً وخارجيةً أو جهات ذهنيةً تحصل من خلال التحليل العقلي. حينما نقول إن هذا الشيء من هذه الحيثية هو كذا وكذا فذلك يعني أنه من هذه الجهة كذا وكذا، فلا نظر لنا إلى الجهات الأخرى. مثلًا يقال إن الإنسان موجود قابل للرشد وللنمو، هل يثبت هذا الحكم للإنسان من جهة كونه ذا عقلٍ وشعور؟ كلا. هل هو كذلك من جهة كونه حيوانًا من الحيوانات؟ كلا. هل من جهة كونه مركبًا من عنصر؟ كلا. من أي جهة إذن هو كذلك؟ من جهة كونه جسمًا حيًا. فالجسم الحي هو الذي ينمو ويرشد، لا من جهة كونه جسمًا، أو مركبًا من عناصر، أو حيوانًا - أي حساس مريد - ، أو من جهة كونه عاقلًا متفكرًا، بل من جهة كونه حيًا ينمو ويرشد، فالحكم ثابت له من هذه الجهة.

ومن اعتبارات الذهن اعتبار الذات والماهية من حيث هي ذات وماهية؛ أي إنه لا يعتبر أي أمرٍ آخر سوى نفس الذات ونفس الماهية؛ فيلاحظ نفس الذات، أو بالتعبير المشهور، يعتبر الماهية من جهة نفسها أو من حيث هي هي. ومن الواضح أن الذات والماهية من حيث هي هي لا تستوجب حمل أي شيء آخر عليها غير نفس ذاتها وذاتياتها. فإذا ما نظرنا إلى ماهية من حيث ذاتها ولاحظناها هي فقط دون أي أمر آخر وراءها، لن يكون هناك استحقاق لحمل أي شيءٍ عليها عدا ذاتها، ذاتياتها، جنسها وفصلها. فيُحمل فيها ذاتها على ذاتها فقط لا غير. إذا ما لاحظنا الإنسان من حيث هو إنسان، سيكون إنسانًا فقط، حيوانًا وناطقًا ولن يكون هناك أي معنًى آخر قابل للحمل على الإنسان في هذه المرتبة، وهي المسماة بمرتبة ذات الماهية؛ حتى ما كان من قبيل الوجود



والعدم، والوحدة والكثرة؛ عدا عن باقي الأوصاف الأخرى كالضاحك وغير الضاحك وما شاكلها؛ هذا مع كون هذه الأمور إما متناقضةً أو بحكم المتناقضة، فارتفاعها غير ممكن. هذا هو مقصود الحكماء في قولهم :»الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودةً ولا معدومةً، ولا واحدةً وكثيرةً وهكذا». فحكم حيثية ذات الماهية ليس إلا ما مر توضيحه.

٢٠-١-١. إشكالٌ وجواب

قد يرد إشكال في المقام مفاده: إن الحكم المتقدم يسلتزم ارتفاع النقيضَين وهو محال، فكيف يمكن أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان لا موجودًا ولا معدومًا، لا واحدًا ولا كثيرًا وهكذا...، مع العلم أن الموجود والمعدوم متناقضان، وكذا الواحد والكثير وما شاكل ذلك؛ وارتفاع النقيضَين محال. والجواب أن الإشكال لازم إذا ما قدمنا الحيثية على السلب وقلنا: الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير وهكذا، أما إذا تم تقديم السلب على الحيثية فقيل: الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير وهكذا، فلا يلزم الإشكال بارتفاع النقيضَين.

ما الفرق بين هاتَين العبارتَين؟ الفرق أننا في حالة قولنا الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود ولا بمعدوم، سيكون قيد الحيثية جزءًا من الموضوع لا جزءًا من المحمول، وفي النتيجة سيبقى المحمول مطلقًا. فنكون بذلك قد نفينا الموجودية بنحوٍ مطلقٍ وكذا المعدومية، ومن الواضح أن هكذا نفي للموجودية وللمعدومية ارتفاع للنقيضَين ومحال؛ أما في حالة كون السلب مقدمًا على الحيثية بقولنا: الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود ولا معدوم، أو بقولنا: ليس الإنسان من حيث



هو إنسان بموجود ومعدوم، فإن قيد الحيثية سيكون جزءًا من المحمول لا جزءًا من الموضوع، وذلك يعني أن الإنسان ليس «موجودًا من حيث هو» وليس «معدومًا من حيث هو»، لا أنه ليس موجودًا ولا معدومًا، فالإنسان إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون معدومًا.

نعم. ليس موجودًا من حيث هو؛ وليس معدومًا من حيث هو؛ فقيد «من حيث هو» يكون قيدًا للمحمول. هل نفينا في هذه الحالة الموجودية عن الإنسان أم الموجودية من حيث هو؟ الشق الثاني هو الصحيح. فقد سلبنا عن الإنسان موجوديةً خاصةً، وكذلك سلبنا عنه معدوميةً خاصةً؛ لا أنا سلبنا عنه الموجودية والمعدومية بقول مطلق وكلي، والموجودية الخاصة والمعدومية الخاصة ليستا نقيضَين ولا بحكم النقيضَين حتى يكون ارتفاعهما غير ممكن.

لكن ما معنى وما مغزى الموجودية من حيث هو والمعدومية من حيث هو؟ تعني الموجودية في مرتبة الذات والمعدومية في مرتبة الذات. وتوضيحه أن يقال: فرقٌ بين قولنا زيد ليس بضارب في الدار وقولنا زيد في الدار ليس بضاربٍ. في العبارة الثانية، «في الدار» قيد للموضوع لا للمحمول، ومعنى الجملة على ذلك يكون: أن زيدًا الذي يتواجد في الدار الآن ليس ضاربًا أبدًا، لا في الدار ولا خارجها؛ لأن زيدًا الذي في المنزل هو نفسه زيد الذي يكون خارج المنزل. وفي هذه الحالة نكون قد نفينا مطلق الضرب عن زيد. أما في العبارة الأولى، «في الدار» قيد للمحمول لا للموضوع، وبذلك يكون معنى الجملة: أن زيدًا ليس ضاربًا في الدار؛ أي إنه في الدار لا يضرب أحدًا، لا أنها تعني نفي الضرب مطلقًا ليسلب عنه الضرب خارج الدار أيضًا؛ فإذا ما ضرب شخصًا خارج الدار فلأن ذلك لا ينافي أبدًا الحكم المذكور في هذه القضية؛ لأننا لم



ننفِ مطلق الضرب عن زيد، بل المنفي هو الضرب المقيد أي إن المنفي هو خصوص الضرب في المنزل.

بالتالي هناك فرق بين النفي مع كون نفس النفي مقيدًا، وبين النفي مع كون النفي مطلقًا والمنفي هو المقيد.

بالعود إلى ما نحن فيه، إذا قلنا الإنسان من حيث هو إنسان موجود، فذلك يعني أن حيثية الإنسانية عين حيثية الموجودية، أي إن الإنسانية والموجودية أمر واحد في الذهن وليسا أمرَين، وفي هذه الحالة تكون المعدومية محالةً على الإنسان. في المقابل إذا قلنا: الإنسان من حيث هو إنسان معدوم، فذلك يعني أن حيثية الإنسانية عين حيثية المعدومية، وبالتالي لا يمكن حمل الموجودية[1] عليه أبدًا.

أما لو اعتقدنا بأن الإنسانية حيثية، والموجودية حيثية أخرى، والمعدومية حيثية ثالثة، حينها يجب الالتفات إلى أنه لا يمكن القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان موجود، أي مع كون الإنسان موجودًا، فليس الإنسان موجودًا من حيث هو إنسان لتكون الإنسانية بمعنى الموجودية وتصير المعدومية محالةً عليه. وكذا يصير واضحًا أنه لا يمكن القول إن الإنسان من حيث هو إنسان معدوم لتكون الإنسانية بمعنى المعدومية وتصير الموجودية محالةً عليه.

لا يخفى أن الإنسان مثال من الأمثلة لا أكثر، فكل ماهية يلحقها هذا الحكم أيضًا. لا شك بأن كل ماهية لا تخلو في الواقع من أن تكون إما واحدةً وإما كثيرةً، إما موجودةً وإما معدومةً؛ لكن السؤال: هل هي موجودة أو معدومة، واحدة أو كثيرة، من حيث هي هي؟

---

(١) في الأصل المعدومية والظاهر أنه اشتباه [المترجم].



كلا. ليست الماهية من حيث هي هي موجودةً ولا معدومةً ولا.... بالتالي فكل ماهية - على الرغم من كونها إما موجودةً وإما معدومةً لا غير - من حيث هي ليست موجودةً ولا معدومةً، وما قيل من أن السلب يجب أن يتقدم على قيد الحيثية، كان من أجل القول إن حيثية الماهية غير حيثية الوجود وغير حيثية العدم. في حيثية الماهية ذاتها لا نجد الوجود ولا العدم؛ لكن نفس حيثية ذات الماهية التي لا أثر للوجود فيها هي في الواقع نوع من الوجود، حالها حال الماهية التي نعتبرها في الذهن، حيث إننا حينما ننظر إليها لا نجد فيها الوجود - وبهذا اللحاظ نقول: الماهية من حيث هي ليست موجودةً - وهي في عين هذه الحالة موجودٌ من الموجودات الذي لا نرى وجوده. وما التجريد إلا هذا؛ فالتجريد يعني قدرة الذهن على ملاحظة الماهية وتجريدها عن كل شيء غير ذاتها، مع أن الماهية في الواقع ونفس الأمر لا يمكنها أن تنسلخ عن الوجود لا في الذهن ولا في الخارج، فالماهية إما أن تكون موجودةً في الذهن وإما في الخارج؛ إذا كانت موجودةً في الخارج فهي مقترنة بالوجود الخارجي، وإذا كانت موجودةً في الذهن فهي مقترنة بالوجود الذهني.

السؤال: أين توجد الماهية التي من حيث هي ليست موجودةً؟ الجواب: هذه الماهية اعتبار ذهني، وتفكيك الماهية عن الوجود نوع تجريد اعتباري؛ تجريد بمعنى أن للذهن القدرة على أن يرى الماهية دون أن يرى وجودها في الذهن.



٢-٢٠. بيان المطلب بالاستفادة من اصطلاحَي الحمل الأولي والحمل الشائع

لبيان حكم أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي لا موجودة ولا معدومة وهكذا...، من الأفضل الاستفادة من الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي ليسهل المطلب ويتضح أكثر.

مرّ سابقًا أن الكثير من المعاني قد صدق بالحمل الشائع الصناعي على الشيء لكنها لا تصدق بالحمل الذاتي الأولي عليه. الحمل الذاتي الأولي يستخدم في مقام تعريف الماهيات، فإذا ما سُئل: ما هو الإنسان؟، نقول: حيوان ناطق. لماذا لا نجيب بإجابة أخرى من قبيل أنه مخلوق وجد على البسيطة منذ مليون سنة؟ لأن هذا الجواب يبين لنا حالات الشيء، والسؤال كان عن حقيقة الشيء لا عن حالاته. يجب في الجواب عن (ما هو؟) الإتيان بتعريف الشيء، فحينما نعرّف شيئًا من الأشياء ونحمل عليه محمولًا من المحمولات، فإننا نريد بذلك القول إن هذا المحمول يحمل عليه بالحمل الذاتي الأولي، وبالتالي تكون المحمولات القابلة للصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي غير قابلة للحمل عليه في هذا المقام (أي مقام التعريف). فإذا ما طُلب منا تعريف المثلث، هل يمكن لنا تعريفه بأنه الموجود؟ كلا، فمع كونه موجودًا لا يمكن تعريفه بالموجودية، فما هو المثلث إذن؟ في الجواب عن هذا السؤال يجب الإتيان بشيء يكون قابلًا للحمل على المعرَّف بالحمل الأولي؛ أي يجب أن يكون أمرًا قابلًا للصدق في مرتبة ذات الماهية.

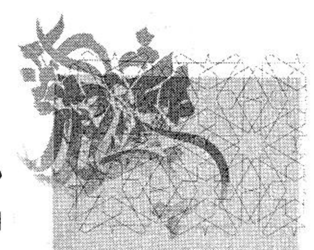
بناءً على التوضيح المتقدم يصير معنى الحكم بأن: الماهية ليست من حيث هي إلا هي، أنه وبالحمل الأولي يمكن فقط حمل نفس الماهية وأجزائها الذاتية على الماهية فقط لا غير. نعم بالحمل الشائع



يمكن أن يحكم على الماهية بآلاف الأمور الأخرى، لكن الحكم محل البحث هنا هو الحمل بحسب مقام الذات والحمل الذاتي الأولي، ليس بحسب الأوصاف الخارجة عن الذات والحمل الشائع الصناعي.



٢١
اعتبارات الماهية



من المسائل المهمة التي تطرح في المباحث العامة من الفلسفة مسألة اعتبارات الماهية. بعد تتبعنا وتحقيقنا لم تكن هذه المسألة مطروحةً في الفلسفة إلى زمان المحقق الطوسي؛ أي إنه لم يكن لدينا باب في الفلسفة بعنوان اعتبارات الماهية. نعم، يمكن أن نجد في كلمات ابن سينا[١] بعض المطالب المرتبطة باعتبارات الماهية، لكنها لم تختص بفصل مستقل. على الظاهر فإن أول من أفرد بحثًا مستقلًا لهذه المسألة كان المحقق الطوسي في **التجريد**. ثم استمر البحث بعده واتسع إلى يومنا الحاضر.

٢١-١. رأي المشهور

بُيّنت اعتبارات الماهية بصورة تقسيمات للماهية، فللماهية ثلاثة أنحاء من الاعتبار أو ثلاثة أقسام: المخلوطة، المجردة والمطلقة، بعبارة أخرى: بشرط شيء، بشرط لا ولا بشرط.

---

(١) انظر: ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول.



كل ماهية لا تخلو في الواقع من حالتَين إذا ما لوحظت مع أمر آخر غيرها: إما أنها تحوز ذلك الشيء أو لا. الجسم في عالم الخارج إما أن يكون أبيضَ وإما أن لا يكون، ولا احتمال ثالث في ذلك. الإنسان في عالم الخارج إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، ولا يُتصور شق ثالث في حقه. فالماهية في الخارج إما تكون واجدةً للقيد وإما أن تكون فاقدةً له ولا خيار ثالث.

في هذه الحالة يمكن ملاحظة هذه الماهية مقيسةً إلى هذا القيد بثلاث لحظات: الأول أن تكون ملحوظةً بشرط ذلك القيد؛ كملاحظة الجسم بشرط البياض مثلًا، أو ملاحظة الإنسان بشرط الموجودية؛ الثاني ملاحظتها بشرط عدم القيد؛ كملاحظة الجسم بشرط عدم البياض مثلًا أو ملاحظة الإنسان بشرط أن لا يكون موجودًا؛ والثالث ملاحظة الماهية مطلقةً؛ كأن يلاحظ الجسم سواء كان أبيضَ أم لم يكن كذلك، أو أن يلاحظ الإنسان سواء كان موجودًا أم لا، فيمكن بالتالي اعتبار الماهية بثلاثة أنحاء: مشروطة بوجود شيء، مشروطة بعدم شيء، ومطلقة. وإذا ما لاحظنا الماهية مشروطةً بوجود شيء فهي تسمى: «الماهية بشرط شيء»، وإذا ما لاحظناها مشروطةً بعدم شيء تسمى: «الماهية بشرط لا»، وإذا ما لوحظت مطلقةً غير مشروطة بوجود الشيء ولا بعدمه تسمى: «الماهية لا بشرط».

ومن المسلم ضـرورة وجـود مَقسم في كل تقسيم، يكون هذا المقسم قدرًا مشتركًا بين جميع الأقسام وإلا كانت القسمة غير ذات معنى؛ مثلًا إذا قلنا إن الحيوان إما ناطق وإما غير ناطق، فإن القدر المشترك بين هذَين القسمَين - أي مَقسمهما - هو نفس الحيوان الأعم من أن يكون ناطقًا أو غير ناطق. والكلام يجري بعينه هنا حيث إنه لا بد

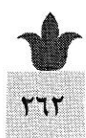


من وجود مُقسم في هذه القسمة بحكم تقسيم الماهية إلى الـ«بشرط شيء» والـ«بشرط لا» و«اللا بشرط»، يكون المقسم فيها قدرًا مشتركًا بين هذه الأقسام الثلاثة، وما هو إلا ذات الماهية.

من جهة أخرى، نجد أنه لا بد في كل قسمة عقلية من أن تكون نسبة المُقسم إلى أقسامه نسبة اللا بشرط إلى المشروط؛ أي إن المَقسم لا بد أن يكون لا بشرط بالنسبة إلى أقسامه؛ حينما نقسم مثلًا الكلمة إلى اسم وفعل وحرف يكون المراد من لفظ «كلمة» اللفظ الدال على معنًى مفرد، أعم من كون هذا المعنى غير مستقل كالحرف، أو مستقلًا كالفعل والاسـم، وإذا كان مستقلًا فأعم من كونه دالًا على الزمان أو غير دال عليه. وحينما نقسم الإنسان أيضًا إلى الأصفر والأبيض والأسود والأحمر، لم يؤخذ في مفهوم الإنسان لا صفار البشرة ولا بياضها ولا سوادها ولا حمرتها؛ أي إن الإنسان معنًى أعم ليس مقيدًا بأي قيد من هذه القيود، ولهذا نجده قابلًا للصدق على جميع هذه المقيدات. ففي تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة تكون نسبة المَقسم - أي الماهية - إلى أقسامه نسبة الأعم واللا بشرط.

نستخلص مما مر أولًا أنه لا بد في كل قسمة عقلية من مَقسم وقدر مشترك، ثانيًا أنه لا بد من كون نسبة المَقسم إلى أقسامه لا بشرط، ومن ذلك نستنتج أنه لا بد للماهية - التي تعد مقسمًا للماهية بشرط شيء وبشرط لا واللا بشرط - أن تكون لا بشرط.

وهنا نواجه الإشكال التالي: أننا من جهة قسمنا الماهية إلى الـ«بشرط شيء» والـ«بشرط لا» و«اللا بشرط»، ومن جهة أخرى استنتجنا أن نفس الماهية التي هي المَقسم لا بد أن تكون لا بشرط، ويلزم من ذلك أن الماهية اللا بشرط هي في نفس الوقت قسم ومَقسم؛ أي إن



المَقسم ينقسم إلى نفسه وغيره؛ كما لو قلنا الكلمة إما أن تكون كلمةً أو اسمًا أو فعلًا أو حرفًا، وهو محال؛ لأن انقسام المَقسم إلى الأقسام يعني انضمام قيود تكون في عرض بعضها ولا تقبل الاجتماع إلى المَقسم؛ فصفرة البشرة وبياضها وسوادها وحمرتها مثلًا قيود لا تجتمع وفي عرض بعضها، حينما ينضم أحدها إلى المقسم وهو الإنسان على سبيل المثال ينتج لدينا قسم من الأقسام، وبانضمام قيد آخر ينتج قسم آخر وهكذا...، بالنتيجة يجب في التقسيم أن تكون الأقسام غير ممكنة الاجتماع.

إذا ما كانت الأقسام في تقسيم من التقسيمات قابلةً للاجتماع يكون التقسيم غلطًا، سواء كان مكان اجتماع الأقسام من جهة كونهم في طول بعضهم، كما في قولنا الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف أو فاعل، أو في قولنا الكلمة إما كلمة أو اسم أو فعل أو حرف، أو كان إمكان الاجتماع من جهة كون الأقسام أجنبيةً عن بعضها من أصل، كما في قولنا الإنسان إما أن يكون غير مؤدب أو أبيض، بنحو لا نرى تقابلًا بين قيدَي غير المؤدب والأبيض. بناءً عليه، فإن تقسيم المقسم إلى نفسه وغيره غلط ومحال؛ والحال أنّنا في بحثنا الحاضر انقسمت الماهية اللا بشرط إلى نفسها وغيرها.

الجواب المشهور أن الماهية اللا بشرط الواقعة قسمًا مقيدةٌ باللا بشرطية، بالتعبير الرائج: مقيدة بالإطلاق، أما الماهية اللا بشرط الواقعة مَقسمًا مطلقة حتى من قيد اللا بشرطية. الماهية اللا بشرط القسمي ماهيةٌ لا بشرط عن وجود القيد وعدمه الملاحظ في الماهية البشرط شيء والبشرط لا، لكن هذه الماهية اللا بشرط مشروطة بقيد وهذا القيد هو الإطلاق واللا بشرطية عن وجود القيد السابق الذكر وعدمه؛ أما الماهية اللا بشرط المقسمي فهي مطلقة حتى عن هذا القيد؛ فحتى قيد



الإطلاق غير ملحوظ فيها. فاللا بشرط المقسمي هو نفس ذات الماهية من حيث هي، وفي الماهية التي ليست من حيث هي إلا هي لا يلاحظ أي قيد، حتى قيد الإطلاق.

بناءً عليه، لدينا نوعان من الماهية اللا بشرط: الماهية اللا بشرط المقسمي، وهي المسماة بـ«المبهمة»؛ وهي الماهية العارية عن كل قيد، حتى قيد الإطلاق واللا بشرطية، والماهية الأخرى الماهية اللا بشرط القسمي؛ وهي الماهية التي ليست مشروطةً ولا مقيدةً بالقيد الملاحظ في الماهية البشرط شيء والبشرط لا ولا بعدمه، لكنها في نفس الوقت مشروطة بالإطلاق عن وجود هذا القيد وعدمه، فلها قيد هو نفس الإطلاق.

من الواضح أن المطلق بهذا المعنى (بمعنى اللا بشرط القسمي) لا يشمل المقيد؛ بل هو ضد المقيد. فالمقيد ليس عبارةً عن هذا المطلق بضميمة القيد، بل المقيد عبارة عن المطلق الواقع مقسمًا بضميمة القيد، ومن هنا ذهب بعض الفلاسفة كالملا هادي السبزواري إلى القول بأن المطلق بهذا المعنى (أي اللا بشرط القسمي) غير موجود في الخارج أصلًا؛ لأن المطلق هنا بمعنى المقيد بالإطلاق ولا وجود في الخارج لشيء يكون مقيدًا بالإطلاق، فالإطلاق قيد ووصف ذهني لا خارجي. بناءً عليه، تمتاز الأقسام عن المقسم وتكون الأقسام في عرض بعضها، وبالتالي ينحل الإشكال.

٢-٢١. الرأي المختار

يظهر - برأينا - أن جوب المشهور غير تام، فيجب البحث عن طريق حل آخر. وللوقوف على حقيقة هذا الحل يجب الالتفات أولًا إلى أن القضايا



الحملية سواء كانت خارجيةً أو حقيقيةً - وكلاهما ناظر إلى عالم العين - أو ذهنيةً، والقضايا الشرطية - لا سيما الشرطية المنفصلة - إما تكون خارجيةً أو حقيقيةً أو ذهنيةً. فقضية «أهل طهران إما أن يكونوا مسلمين أو لا» المرتبطة بمجموعة محددة من الناس، قضية منفصلة خارجية، وقضية «كل عدد إما أن يكون زوجًا وإما يكون فردًا» منفصلة حقيقية، لكن نجد بعض القضايا التي تكون منفصلةً ذهنيةً، ومن تلك القضايا تقسيم الماهية إلى البشرط شيء والبشرط لا واللا بشرط.

بيانه: إننا حينما نقسم الإنسان إلى عالم وجاهل (غير عالم) نكون أمام قضية منفصلة غير ذهنية؛ سواء كانت منفصلةً خارجيةً أو منفصلةً حقيقيةً. وفي هذا التقسيم، الناظر إلى عالم العين، لا يُتصور وجود شقٍ ثالث بعنوان الإنسان المطلق أو الإنسان اللا بشرط؛ وذلك يعني أنه من غير المتيسر القول إن الإنسان - في الخارج - إما عالم وإما جاهل وإما مطلق عن العلم والجهل. بعبارة أدق، كلما كانت القضية المنفصلة متضمنةً لتقسيم ناظر إلى الخارج، سواء كانت المنفصلة خارجيةً أو حقيقيةً، فإنه من غير الممكن أن تكون مشتملةً على قسم مطلق.

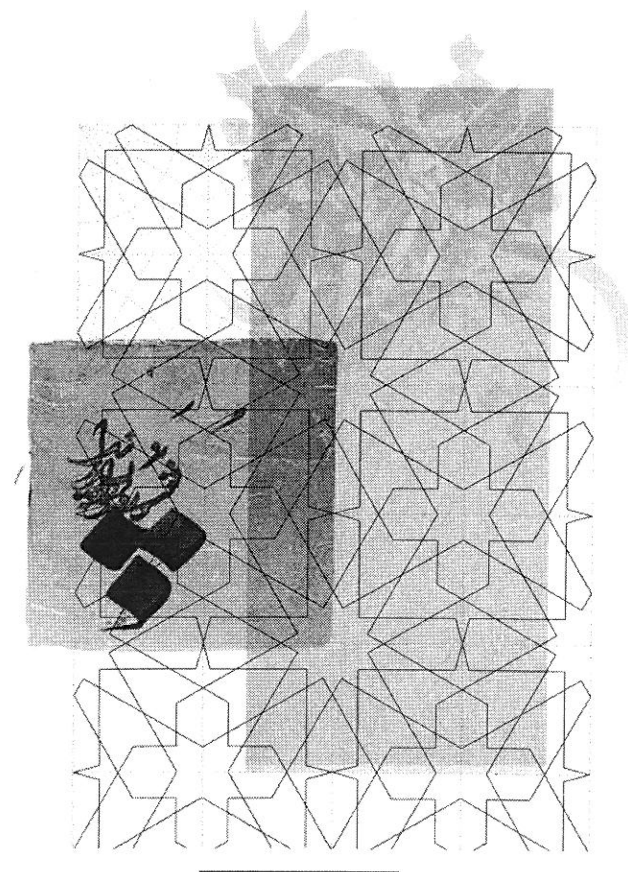
بالالتفات إلى ما تقدم يستنتج أن التقسيم محل بحثنا - الشامل لقسم مطلق - هو قضية منفصلة متضمنة لتقسيم ذهني، فليست منفصلةً خارجيةً ولا حقيقيةً؛ أي إنها ناظرة لحال الماهية في الذهن لا لحالها في الخارج. ويصير معنى هذا القول: أن الماهية في ظرف الذهن إما أن تكون بشرط شيء وإما تكون بشرط لا وإما أن تكون لا بشرط أو مطلقةً. ويكون في الحقيقة الإطلاق واللا بشرطية بالنسبة إلى الماهية كالكلية بالنسبة إليها، فكما أن الماهية تتصف بالكلية في ظرف الذهن لا في الخارج، كذلك فإنها تتصف بالإطلاق واللا بشرطية في الظرف الذهني



لا في الخارج. والكلام نفسه يجري في البشرط شيء والبشرط لا، فهما وصفان تتصف بهما الماهية في الذهن لا في الخارج كما الكلية واللا بشرطية. بالتالي، القضية المنفصلة «الإنسان إما بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط» قضية ذهنية، بخلاف قضية «الإنسان إما عالم وإما جاهل» التي تعد قضيةً ناظرةً إلى الخارج والعين.

بناءً عليه، فإن صفة البشرط شيء، مغايرة لصفة العالم؛ وصفة البشرط لا، مغايرة لصفة الجاهل. فصفتا العالم والجاهل خارجيتان للماهية، أما صفتا البشرط شيء والبشرط لا صفتان ذهنيتان للماهية. فالماهية بالتالي إما أن تكون بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط في الذهن لا في الخارج. فهذه القضية ذهنية وهذا التقسيم باعتبار حال الماهية في الذهن لا في الخارج.

بعد هذا نقول إن الإشكال في رأي المشهور يكمن في عدم التفكيك بين القضية المنفصلة «الإنسان إما عالم وإما جاهل» - خارجيةً كانت أو حقيقيةً - الناظرة إلى الخارج والعين، وبين القضية المنفصلة «الإنسان إما بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط» وهي قضية ذهنية. وبالالتفات إلى هذا التفكيك يتضح أولًا أن جميع أقسام القضية الثانية أقسام ذهنية لا أن بعضها ذهني وبعضها خارجي؛ وثانيًا أن الجميع في عرض بعضه؛ ثم إنه يتضح أكثر الفرق الذي ذكره المشهور بين المقسم والقسم.



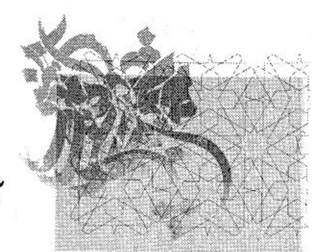
القسم السابع:

العلية





٢٢
معنى العلية وأقسامها



٢٢-١. معنى كلمة «علة»[١]

تصور كل إنسان عن «العلة» هو أنها الشيء الذي يعطي الوجود لمعلوله؛ العلاقة القائمة بين العلة والمعلول أن المعلول يستمد واقعيته ووجوده من العلة. فعلى هذا الاصطلاح يكون معنى العلة أنها التي تعطي الوجود لمعلولها. أحيانًا قد تستخدم العلة بمعنًى أعم من ذلك: كل أمر يتوقف الشيء في وجوده عليه. العلة على هذا المعنى تشمل المُعِدّات[٢] وشرائط وجود الشيء؛ كما لو كان المعلول مركبًا، فإن العلة ستشمل أجزاءه المشكلة له أيضًا؛ وستشمل العلة أيضًا العلة الغائية لو قلنا بها؛ لأنه يمكن القول إن الشيء يتوقف في وجوده على الشرائط والمعدات وعلى العلة الغائية وكلٍّ من أجزائه المشكلة له.

لكن التعريف الأول للعلة المأخوذ فيه إعطاء الوجود وإفاضته، لِا يشمل الشرائط والمعدات ولا الغاية ولا أجزاء الشيء المشكلة له، بل

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحة ٥٨٥.

(٢) المقصود من المعدات هو العلل الإعدادية التي سيأتي توضيحها في المقطع ٢٢-٢-١.



تنحصر في الصدق على ما يسمى بالاصطلاح بـ«العلة الفاعلية». لبّ الكلام إذن في أن «العلة» تستخدم أحيانًا بمعنى الموجد وأحيانًا بمعنى «ما يتوقف عليه الشيء»، وهي على الثاني أعم من الأول. وللعلة بالمعنى الأعم أقسام متعددة نعمد إلى بيانها فيما يأتي.

٢٢-٢. أقسام العلة

ذكرت في الكتب الفلسفية المفصلة تقسيمات كثيرة للعلة، ذكرها خارج عن الهدف من كتابنا هذا. ما نجد أنه ضروري الذكر منها انقسام العلة إلى: حقيقية وإعدادية؛ إلى تامة وناقصة؛ فاعلية وغائية؛ صورية ومادية؛ داخلية وخارجية (أو علل القوام وعلل الوجود)؛ مباشرة وغير مباشرة؛ وإلى طولية وعرضية.

٢٢-٢-١. العلة الحقيقية والعلة الإعدادية

تطرح العلة الإعدادية في الأمور المادية والجسمانية، دون المجردات. ظهور الأمور المادية منوط دائمًا بالأرضية السابقة عليها، فمن غير الممكن أن توجد الأمور المادية بشكل دفعي دون مادة ودون أرضية سابقة. حبة الدرّاق الناضجة الموجودة في يدك الآن كانت سابقًا مجرد بذرة زرعت في أرض ملائمة، وتأمّن لها الماء والهواء وسائر الشرائط الأخرى ما سبب نمو هذه البذرة لكي تصبح شجرةً، ثم تحمل بعد ذلك الفاكهة وتعطي الثمر، لا أن حبة الدرّاق خُلقت أمامنا دفعةً واحدةً، ومن البين أنه لو لم تكن الأرضية مهيأةً لظهور الأمر المادي فإنه لن يظهر البتة.



مثلًا فيما يخص الدرّاق، لو يبست البذرة أو كانت الأرض التي زُرعت فيها أرضًا سبخةً أو لم يصلها الماء الكافي أو لم تلائمها حرارة الجو ورطوبته، فإنه لن يكون بإمكان هذه البذرة أن تنمو أبدًا. فلأجل أن تصل هذه البذرة إلى إعطاء الثمر يجب أن تتوفر الأوضاع الملائمة لوجودها وتكون المادة السابقة عليها ذات مواصفات معينة. والعلل الإعدادية هي المادة القبلية أو السابقة، بعبارة أبسط، هي العلل التي تؤمّن أرضية ظهور وجود المعلول المادي.

بعبارة أخرى، لا يظهر المعلول المادي في مادة معينة بأي نحوٍ كانت فيه هذه المادة، بل يظهر فيما إذا كانت هذه المادة في حالة معينة. والعلل التي توجب وصول المادة إلى الحالة التي يمكن معها أن تقبل المعلول المادي تسمى بـ«العلل المعدة». فالعلل المعدة هي العلل التي تجعل المادة مستعدةً لإفاضة الفاعلِ المعلولَ عليها.

كما يظهر، فإنه لا تأثير للعلل المعدة على وجود المعلول، وإذا كان لها من تأثير فهو على المادة القابلة للمعلول، وليس هذا التأثير أيضًا على وجودها بل على استعدادها فقط وعلى تهيئتها لحالة قبول المعلول. أما العلل الحقيقية فهي على خلاف العلل المعدة تُؤثر في ذات وجود المعلول. من أفضل الأمثلة الملموسة على العلل الحقيقية، علية النفس للإرادة ولبعض الصور الذهنية. كما أن عليّة الباري تعالى للمخلوقات عليّة حقيقية لا عليّة إعدادية. يقال أيضًا للعلل المعدة «علل بالعرض» وللعلل الحقيقية «علل بالذات».

٢٢-٢-٢. العلة التامة والعلة الناقصة

العلة التامة هي العلة التي تشتمل على جميع الأمور التي يحتاجها المعلول ليكون موجودًا؛ بخلاف العلة الناقصة التي تشتمل فقط على بعض ما يحتاجه المعلول لا على جميع ما يحتاجه. والتعبير المتقدم قد يُفهم منه أن العلة التامة يجب أن تكون مركبةً من أجزاء بالضرورة، لكن هذا الأمر خطأ؛ فيمكن للعلة التامة أن تكون أمرًا بسيطًا، كعلية الباري تعالى للصادر الأول، ويمكن أن تكون مجموعةً من الأشياء، كعلية الكثير من العلل الأخرى.

على أيٍّ، فإنه يظهر مما تقدم أن المعلول يتحقق بالضرورة بعد تحقق علته التامة؛ بخلاف العلة الناقصة. طبعًا تشترك العلتان بانعدام المعلول حين انعدامهما. فخاصية العلية التامة إذن أن وجودها مستلزم لوجود المعلول وعدمها مستلزم لعدمه، وخاصية العلة الناقصة أن وجودها غير مستلزم لوجود المعلول وعدمها مستلزم لعدم المعلول.

٢٢-٢-٣. العلة الفاعلية والغائية والصورية والمادية

تسمى هذه العلل بـ «العلل الأربعة»، وتقسيم العلة إلى أربعة (فاعلية، غائية، صورية ومادية) من تقسيمات أرسطو. لو فرضنا الفاعل إنسانًا ولاحظنا أفعاله الصادرة عنه والتي هي من نوع التصرف في المادة الخارجية، لا من الأفعال النفسانية كالإرادة والشوق والتصور والتصديق، سيكون التقسيم السابق واضحًا جـدًا. فتصرفات الإنسان في المادة الخارجية تقوم على أربعة أركان: الفاعل، الغاية، الصورة والمادة.

الإنسان هو الفاعل أو العلة الفاعلية، وهو الذي يعطي الوجود للفعل. الغاية أو العلة الغائية هي ذلك الأمر الذي أقدم الإنسان على



الفعل من أجل تحصيله والوصول إليه. والغاية تعدّ علةً وتدخل في العلية من جهة كونها متممةً ومكملةً للعلة الفاعلية، فالفاعل لا يكون بدونها فاعلًا وعلةً واقعًا؛ لأن التوجه إلى الغاية هو الذي يدفع الإنسان للقيام بالفعل والإتيان به فيخرجه من فاعلٍ بالقوة إلى فاعلٍ بالفعل. الصورة هي الفعلية والحالة التي يعطيها الإنسان للمادة الخارجية، وفي الحقيقية الصورة هي المعلول الواقعي للعلة الفاعلية. المادة هي ذلك الشيء الذي يقبل الصورة والفعلية. مثلًا، إذا ما لاحظنا قميصًا، نجد أنه كان في البداية مجرد قماش عادي، لكن الخياط بعد ذلك يعالج القميص فيعطيه هيئةً خاصةً. الخياط هنا هو الفاعل أو العلة الفاعلية، والقماش هو مادة القميص، الشكل والهيئة التي ظهرت في القماش هي صورة القميص، واللبس هو غايته، مجموع الشكل والقماش (أي مجموع الصورة والمادة) هو القميص الخارجي. طبعًا هذا المثال ليس دقيقًا، وقد سقناه لتقريب المطلب إلى الذهن فقط.

السبب في إطلاق «العلة» على المادة والصورة (العلة المادية والعلة الصورية) ما سيأتي[1] من أن كل شيءٍ مادي مركبٌ في الخارج من مادة وصورة، ومن كون هذا المركب محتاج في تحققه إلى هذَين الأمرَين، وقد قلنا سابقًا[2] إنه يقال أحيانًا لكل ما يحتاجه الشيء في وجوده علة. من هنا، فإن كلًا من المادة والصورة تعدان علةً مركبةً، وبهذا الاعتبار تكون المادة «علةً ماديةً»[3] والصورة «علةً صوريةً». وكما مر سابقًا من أن السبب في إطلاق «العلة» على غاية الشيء كونها متممةً

---

(١) انظر: المقطع ٣٤-٣-٣.

(٢) انظر: المقطع ٢٢-١.

(٣) يقال للمادة «قابل» وللعلة المادية «علة قابلة» أيضًا.



للعلة الفاعلية؛ فتوجه الفاعل للغاية سببٌ لفاعليته؛ تكون الغاية دخيلةً في تحقق المعلول وبالتالي تكون علةً. طبعًا لو اعتبرنا أن العلة هي المفيضة للوجود على الشيء - ولم نعتمد العلة بالمعنى الأعم - يكون الشيء الوحيد الذي يستحق إطلاق لفظ «العلة» عليه هو الفاعل فقط، وسيكون معلولها هو ذلك الشيء الذي أسميناه «الصورة»، لا المركب المؤلف من المادة والصورة.

لو بقينا على الفرض السابق من كون الإنسان هو الفاعل ومن كون تصرفاته في المادة الخارجية هو الفعل، فسيكون تصور العلل الأربعة في غاية السهولة وكذا التصديق بها، ولا يمكن لأي من هذه العلل الأربع أن يختلط بالآخر؛ أما إذا فرضنا الفاعل أمرًا لا روح فيه، سيكون هناك مجال واسع للتشكيك بالعلة الغائية، وإذا لم نفرض فعل الفاعل تصرفًا في المادة كأن يكون فعل الفاعل من قبيل إيجاد نفس المادة أو إيجاد موجود مجرد فلن يكون هناك أي معنًى لوجود العلة المادية.

٢٢-٢-٤. العلة الداخلية والعلة الخارجية

يطلق على العلة الصورة والعلة المادية اسم «العلل الداخلية» وعلى العلة الفاعلية والعلة الغائية اسم «العلل الخارجية». والسبب في ذلك واضح، حيث إن العلّتَين المادية والصورية أجزاء مشكلة ومؤلفة للمعلول، فالمعلول مركب من الصورة والمادة، وبالتالي فإن هذَين الأمرَين داخلان في وجود الشيء ومقومان لوجوده، أما العلة الفاعلية فهي أمر خارج عن وجود المعلول ومباين له، وكذا الحال في العلة الغائية. فلا يدخل أي منهما في وجود المعلول نفسه، ومن هنا سمي الأخيران بـ «العلل الخارجية» والأوّلان بـ «العلل الداخلية». وتسمى العلل الداخلية بـ «علل القوام» والعلل الخارجية بـ «علل الوجود».



٢٢-٢-٥. العلة المباشرة والعلة غير المباشرة

العلة المباشرة هي العلة التي لها دخالة في وجود المعلول بدون واسطة في البين، بخلاف العلة غير المباشرة التي لا تكون دخيلةً في وجود المعلول بشكل مباشر، بل تكون دخيلةً في أمرٍ دخيل في وجود المعلول. إذا فرضنا أن أ علة لـ ب وَ ب بدورها علة لـ ج، في هذه الحالة تكون ب علةً مباشرةً لـ ج وَ أ علةً غير مباشرة لـ ج؛ لأن أ ليست دخيلةً في وجود ج بشكل مباشر وبدون واسطة، فهي دخيلة بواسطة ب. ويمكن عدّ علية الإنسان لحركة يده مثلًا عليةً مباشرةً، وعليته لحركة القلم الذي بيده عليةً غير مباشرة[١].

٢٢-٢-٦. العلية الطولية والعلية العرضية

كلما كانت أ علةً لـ ب وب علةً لـ ج، يكون لـ ج حينها علتان: أ وَ ب؛ لكنهما علتان في طول بعضهما: أ في طول ب. وهكذا إذا ما فرضنا لـ أ علةً هي د، فإن د ستكون أيضًا في طول أ وَ ب، وهكذا. فالمراد من العلل الطولية سلسلة من العلل والمعلولات تتألف على الأقل من ثلاثة عناصر يكون فيها كل عنصر علةً لما تحته، والمراد من العلل العرضية وجود علتَين مباشرتَين أو أكثر لمعلول واحد. ومثال حركة اليد وحركة القلم مناسب لتوضيح العلل الطولية أيضًا. فكل من الإنسان والحركة علة لحركة القلم، لكنهما ليستا بعرض بعضهما البعض، بل بطول بعضهما؛ علية الإنسان لحركة القلم في طول علية الإنسان لحركة اليد.

أما العلل العرضية ففي مثل ما لو فرضنا جسمَين كعلة لحركة واحدة؛ كأن تكون اليد اليمنى علةً للحركة وكذا اليد اليسرى، حيث تشترك

---

(١) هذا المثال لتقريب المسألة إلى الذهن فقط، وإلا فإنه بالنظر الدقيق مثال غير دقيق.

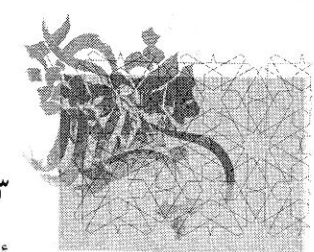


اليدان في إيجاد حركة واحدة. نعم من الممكن أن تحرك اليدان في اتجاه واحد من مبدأ إلى منتهًى واحد في زمان واحد، ولكن يكون لدينا في هذه الحالة حركتان متشابهتان تكون كل واحدة منها قائمةً بإحدى اليدَين. لكن فرضنا هنا هو في حالة ما إذا كانت كلتا اليدَين توجدان حركةً واحدةً، تكون فيه هذه الحركة قائمةً بإحدى العلتَين. في مثل هذا الفرض يكون لدينا علتان عرْضيّتان لمعلول واحد. وقد أثبتوا في مباحث العلة والمعلول أن تحقق العلل العرضية لمعلول واحد من المحال.

في الختام، نشير إلى أن أغلب الأبحاث التي سنعرضها في الفصول القادمة فيما يرتبط بالعلة والمعلول ناظرة إلى العلة الفاعلية. إذا ما قلنا «المعلول عين الربط لعلته» أو «المعلول مسانخ لعلته» وما شاكل ذلك، فإن المقصود هو العلة الفاعلية - أي العلة المفيضة للوجود - لا العلل الأخرى، وإذا ما صادف أحيانًا أن صدقت بعض أحكام العلة الفاعلية على باقي أنواع العلل فليس ذلك لأن هذه الأحكام أحكام للعلة بالمعنى الأعم (ما يتوقف عليه الشيء) فتشتمل بذلك بقية العلل، بل لوجود أسباب معينة في إحدى تلك العلل بالخصوص.



٢٣
أصل العلية والفقر الوجودي للمعلول



٢٣-١. مبدأ العلية[١]

أهم العوامل التي تدفع الإنسان إلى التفكر إدراكه لقانون العلية والمعلولية العام، أو بالتعبير المشهور «مبدأ العلية». يبيِّن هذا القانون عادةً بأن كل ظاهرة تحتاج إلى علة؛ ويقال أحيانًا: كل معلولٍ يحتاج إلى علة؛ على إثر إدراك الإنسان لهذا المبدأ يظهر في الذهن البشري مفهوم «لماذا».

مفهوم «لماذا» هو نفس السؤال عن علة الأشياء. ولو لم يدرك الإنسان هذا المبدأ ولم يعترف به أو يذعن له، أي إنه لو لم يعتقد بأن لكل حادث أو لكل ممكن علةً، لن يسأل أبدًا السؤال التالي: «لماذا وقع الأمر الفلاني؟». يواجه الإنسان حوادث يجهل علتها ويدرك جهله بها، وباعتبار اعتقاده بأصل العلية يدرك أن لتلك الحوادث في الواقع علل معينة ويسأل: «لماذا وقعت هذه الحادثة؟»، حينذاك يبادر إلى البحث عن العلة وراء ذلك نتيجةً لحس التفحص والبحث عن الحقيقة لديه أو

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٥٧٧، ٦٥٠ و٦٥١.



نتيجةً لاندفاعه إلى رفع احتياجاته الحياتية. في بحثه عن العلة، إذا وصل إلى العلة الحقيقية يكون قد حصّل مقصوده، وإلا يترك الأمر في إطار العلة المجهولة وفي كثير من الأحيان يعتقد بعلة موهومة.

٢٣-١-١. أهمية مبدأ العلية

يلزم من الاعتقاد بالصدفة والاتفاق ونفي مبدأ العلية، عدم إمكان القول - بأي نحوٍ من الأنحاء - بأن هناك نظامًا أو قانونًا تجري وفقه الأمور في العالم وبعدم دخالة مطلق أمر - كشرط أو كدخيل - في أي أمر آخر، إضافةً إلى أننا لن نتمكن من ربط ظهور أي حادثة بأي أمر آخر، والخلاصة أنه لا يمكننا في تلك الحالة القول بوجود علاقة بين مطلق أمرَين.

أضف إلى ما تقدم أن إنكار هذا المبدأ يستلزم أيضًا شطب وإبطال جميع العلوم؛ لأن العلم هو عبارة عن بيانٍ للقوانين والنواميس الحاكمة على العالم، وجميع القوانين الحاكمة على العالم ما هي بدورها إلا كيفيات خاصة علية - معلولية. وبالتالي يكون من الطبيعي استلزام إنكار مبدأ العلية جميع هذه القوانين واستلزامه أيضًا بطلان جميع العلوم، هذا أولًا؛ ثانيًا، كل قانون علمي يعد نتاجًا ومعلولًا لجملة من المقدمات سواء كانت قياسيةً أو غير قياسية، فتلك المقدمات علة للقانون العلمي ومن هنا يكون وجود القانون العلمي قطعيًا بعد وجود المقدمات التي يكون القانون نتيجةً لها. على هذا الحال لو لم يكن مبدأ العلية صحيحًا فلن تقوم أي قائمة لأي علاقة بين مقدمات واحدٍ من الأدلة ونتيجته ولن يكون بالمقدور اعتبار أي قضية كنتيجة لمطلق دليل، وعليه سيكون من الطبيعي عدم إمكان إثبات أي قانون علمي.



٢٣-١-٢. فهم الفلاسفة لمبدأ العلية

هل مبدأ العلية مبدأ ذهني أم خارجي؟ ما هو مفاد مبدأ العلية لو كان خارجيًا؟ هل هذا المبدأ قالب صنعه الذهن في عالمه بحيث إن الأشياء الخارجية حينما تأتي إلى الذهن تترتب في إطار هذا القالب؟ أو أن هناك في الحقيقة علاقةً واقعيةً بين الشيئَين الخارجيَّين الذين نسميهما «علةً» و«معلولًا» ونحن ندرك تلك العلاقة ونسميها بمبدأ العلية؟ في هذه الحالة ما نوع هذه العلاقة؟ ما حقيقتها؟ هل هي نفس توالي الظواهر وتعاقبها أم هي نوع علاقة أخرى؟

يرى كانط وأتباعه أن مفهومَي «العلة» و«المعلول» قوالب ذهنية موجودة سابقًا في الذهن، ليست حاكيةً عن الخارج، ويرى أن الواقعيات الخارجية قبل إدراكها تنصب في هذَين القالبَين الذهنيَين ثم يدرك الإنسان كلًا من التصور وما بداخله كتصورٍ واحد. قد يكون اللجوء إلى اصطلاحَي أرسطو «المادة» و«الصورة» مبينًا للفكرة أكثر. باعتقاد كانط، ما يتم إدراكه عبارة عن مركبٍ مشتمل على المادة والصورة.

مادة ما يُـدرك عبارة عما يأتي إلى الذهن من الخارج وصورته موجودة في الذهن من قبل. ما تم أخذه من الخارج غير قابل لأن يدرك لوحده، فيجب قبل أن يُدرك أن يتركب مع الصورة القبلية الموجودة في الذهن حتى يُمكن أن يدرك بعد ذلك، فالخارج لا يمكن إدراكه كما هو عليه.

طبعًا مبدأ العلية المبيّن للعلاقة القائمة بين العلة والمعلول مبتلًى بهذا الأمر أيضًا. فهذا المبدأ ليس حاكيًا عن قانون حاكم بين الأشياء في الخارج، بل هو قانون ذهنيٌّ صرف قائم للربط بين التصورات الذهنية فقط، ويهيئ الأرضية المناسبة لكي نتمكن من التفكير. ولو لم يكن هذا



القانون قائمًا لما تمكن البشر من التفكير أصلًا؛ لأنه من غير الممكن حينها نَظم التصورات المختلفة حتى يتم إنتاج القضايا في الذهن وتشكيل الأقيسة من تلك القضايا ثم أخذ النتائج منها. بناءً على هذا الرأي، يظهر أن مبدأ العلية مبدأ ذهني محض مشابه في ذلك للقوانين المنطقية، ولا يكون بذلك قانونًا خارجيًّا وواقعيًّا.

في مقابل هذا الطرح، نجد البعض قد ذهب إلى أن مبدأ العلية مبدأ واقعي: فلدينا علاقة خارجية بين واقعية العلة وواقعية المعلول يحكي هذا المبدأ عنها وهو انعكاس لها في الذهن. يُصنف القائلون بهذا الأمر إلى اتجاهَين اثنَين:

الاتجاه الأول، يرى أن علاقة الحوادث علاقة توالٍ وتعاقبٍ زماني دائم، كهيوم مثلًا. فهو يرى أن مبدأ العلية حاكٍ عن أن واقعيةً تسمى المعلول توجد في الخارج دائمًا وأبدًا بلا فاصل بعد واقعية أخرى تسمى العلة. فعلاقة العلية عنده علاقة توال وتعاقب زماني دائم.

الاتجاه الثاني - الذي يضم من بين القائلين به الفلاسفة المسلمين - يرى هذه العلاقة علاقةً إيجاديةً. باعتقاد أتباع هذا الاتجاه، مبدأ العلية مبدأ واقعي، حاكٍ عن أن واقعية العلة توجد واقعية المعلول. فالعلة على هذا مفيضة للوجود، والمعلول متلقٍ لهذا الفيض، وعلاقة العلية علاقة إفاضة وإيجاد خارجي. لهذا فسروا معنى «العلة» بناءً على أحد اصطلاحَيها بـ«مفيض الوجود» وبـ«كل أمر يتكئ عليه الشيء في وجوده» في الاصطلاح الآخر، وقد مر ذكر هذَين الاصطلاحَين[1].

---

(١) انظر: المقطع ٢٢-١.



٢٣-١-٣. بداهة مبدأ العلية

قضية احتياج كل ممكن لعلة قضيةٌ بديهية يكفي لإذعان الإنسان بها مجرد التصور الدقيق للموضوع والمحمول فيها دون الحاجة إلى أي برهان أو استدلال.

بيانه أن «الممكن» هو الشيء الذي نجد الوجود والعدم متساويَين بالنسبة إلى نفس ذاته؛ فلا يترجح بالنسبة إليه لا الوجود ولا العدم، ومعنى «احتياج المعلول إلى علة» يكمن في أن الممكن يحتاج إلى الغير في ترجُّح أحد الطرفَين واتصافه بأحدهما. عليه يصير معنى القضية المتقدمة من الوضوح بمكان، ويظهر معنى مبدأ العلية بالتالي: الشيء الذي لا يترجح بالنظر إلى ذاته لا جانب الوجود ولا جانب العدم، ويحتاج ترجّح أحد الطرفَين واتصافه بأحدهما إلى أمر غيره، يسمى هذا الأمر في الفلسفة بـ«العلة» ويسمى الممكن فيها بـ«المعلول». كما يظهر فإن مجرد تصور المفاهيم المأخوذة في هذه القضية كافٍ لإذعان الإنسان بها ولاعتبار ما يخالفها باطلًا ومناقضًا للعقل. عليه، تكون هذه القضية في عداد البديهيات الأولية.

٢٣-٢. الفقر الوجودي للمعلول[١]

٢٣-٢-١. توضيح المدعى

تعدّ نظرية «الفقر الوجودي للمعلول» إحدى أدق النظريات التي طرحت في الفلسفة وأكثرها قيمةً. تقول هذه النظرية التي تعرف أيضًا بـ«نظرية

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٥٧٩ إلى ٥٨٣.



الوجود الرابط للمعلول» : المعلول وجود رابط؛ أي إن المعلول ليس إلا حيثية الربط بالعلة.

أول من طرح هذه النظرية صدر المتألهين، وذهب المتقدمون إلى الاعتقاد بأن لكل معلول حيثيتَين اثنتَين قابلتَين لـلإدراك: حيثية ذات المعلول أو حيثية نفس المعلول أو وجود المعلول في نفسه، هذه الحيثية التي يكون فيها المعلول مستقلًا عن العلة ولا علاقة له بها؛ حيثية ارتباط المعلول بعلته وحيثية إضافته إليها أو وجوده للغير، في هذه الحيثية يكون المعلول مرتبطًا بعلته. طبعًا ليس المراد أن وجود المعلول في الخارج مركب من وجودَين وحيثيتَين: أولاهما ذاته، أي وجوده في نفسه، وثانيتهما ارتباطه بالعلة، أي وجوده لغيره. ففي الخارج لدينا عينية بين هاتَين الحيثيتَين، وجوده في نفسه عين انتسابه وارتباطه بالعلة. فوجود المعلول في الخارج بسيط؛ لكنه وجود بسيط يمكن للذهن - في ظرفه - أن يحلله إلى حيثيتَين: حيثية مستقلة، هي وجود المعلول في نفسه، وحيثية هي الربط بالعلة. ببيان صدر المتألهين، بناءً على هذه النظرية، وجود المعلول مغاير ومستقل عن وجود العلة، إلا أن هذا الوجود المستقل مرتبط بعلته ارتباطًا غير قابل للانفكاك عن وجود المعلول. بناءً على هذا الرأي، على الرغم من ارتباط المعلول بعلته ارتباطًا لا ينفك فإن المعلول مغاير لعلته؛ أي إنه وجود له ارتباط: ذاتٌ ثبت لها الربط؛ وجود مرتبط؛ بالاصطلاح، وجود المعلول بالنسبة إلى علته وجود «رابطي».

لم يرتض صدر المتألهين هذا الرأي، وأثبت أن وجود المعلول لا يتمتع بأي استقلالية عن علته. وليس الأمر على ما فسروه من أن للذهن القدرة على ملاحظة المعلول بحيثية يكون فيها مستقلًا عن علته وغير



مرتبط بها، وملاحظته بحيثية أخرى هي ارتباطه بالعلة، فالمعلول مرتبط بعلته من كل جهة.

بعبارة أدق، جميع حيثيات المعلول في الأصل هي نفس حيثية ارتباطه بعلته. المعلولية تعني الانتساب إلى العلة والارتباط بها والإضافة إليها، فالمعلول من حيث هو معلول يستحيل أن يكون منشًا لانتزاع الوجود في نفسه والوجود المستقل.

بناءً على هذا الرأي، لا يصح القول بأن «المعلول ذاتٌ لها ارتباط بعلتها»، بل يجب القول «ذات المعلول هي عين الربط بالعلة». المعلول ليس مرتبطًا؛ بل هو عين الربط. ليس مضافًا إلى العلة، هو الإضافة إلى العلة: المعلول ذاته هي الربط إلى العلة لا ذات ثبُت لها الربط إلى العلة. وقد أطلق صدر المتألهين على هذا النحو من الوجود أسماء «الوجود الرابط» أو «الإضافة الإشراقية» أو «الوجود الفقري»، ذلك في قبال وجود العلة الذي سمّاه بـ«الوجود المستقل».

٢-٢-٢٣. إثبات الفقر الوجودي للمعلول

التصور الذي عند كل إنسان عن مبدأ العلية يفيد أن العلة مفيضة للوجود على معلولها، وأن العلاقة القائمة بين العلة والمعلول قائمة على أن المعلول يتلقى واقعيته من علته.

لنحلل هذا الأمر القطعي واليقيني، فنقول من الصحيح أن العلة مفيضة للوجود والواقعية على المعلول، لكننا نجد في الموارد العادية لحالات إعطاء شيءٍ أمرًا لشيءٍ آخر - كما لو أعطى شخص هو أ لشخص آخر هو ب شيئًا معينًا هو ج - أنها تستند على أربعة أمور واقعية:



١. المعطي (ألف).

٢. الآخذ أو المتلقي (ب).

٣. الشيء المُعطى (ج).

٤. الإعطاء (العمل والحركة التي تتم من جهة المعطي).

من الممكن فرض أمر خامس في بعض الموارد، وهو عبارة عن الأخذ؛ وهو عبارة عن العمل الذي يتم من جهة الآخذ. عل كلّ، لدينا على الأقل أربعة أمور واقعية في البين، لكل منها واقعية مغايرة للواقعيات الثلاث الأخـرى. والسؤال هنا، هل يجري هذا الكلام في حالة العلة والمعلول، حيث نَعدّ العلة مفيضةً للوجود على معلولها؟ هل لدينا حقيقةً واقعيات أربع في حالتنا أيضًا؟

١. المعطي (العلة).

٢. الآخذ أو المتلقي (ذات المعلول).

٣. المعطى (الوجود أو الواقعية).

٤. الإعطاء (الإيجاد).

بعبارة ثانية، فيما يخص العلية والمعلولية هل يكون «الموجود» و«الإيجاد» و«الوجود» و«الموجود» أربع واقعيات أم ليس الأمر كذلك؟ وإن لم يكن كذلك، كيف هو إذن؟

في البداية نأخذ - فيما يخص العلة والمعلول - المعطي والمتلقي بعين الاعتبار ونبحث فيهما لنرى هل يمكن لهذَين المفهومَين أن يكونا معبرَين عن واقعيتَين خارجيتَين أو لا؟ نجد أن المتلقي - وهو ذات



المعلول - لو كان واقعيةً فإنه سيلزم من ذلك أن لا يكون معلولًا وهو ما يعبر عنه بالخلف، هذا مع غض النظر عن ما يتلقاه هذا المعلول من جهة علته، لأننا اعتبرنا أن العلة هي التي تعطي الواقعية للمعلول؛ بمعنى أن المعلول يتلقى ويكتسب واقعيته من جهة علته. وإذما تم البناء على أن ما يتلقاه المعلول من علته هو الواقعية واعتبرنا أن المعلول واقعية لها واقعية مستقلة، فسيلزم من ذلك أن المعلول لا يكتسب واقعيته من جهة علته؛ أي إن المعلول لن يكون في الواقع معلولًا.

ففيما يخص العلة والمعلول، واقعية «المتلقي» عين واقعية «المعطي»، وذهننا هو من يعتبر لواقعية عينية واحـدة مفهومَين مختلفَين (المعطي والمتلقي).

في المرحلة الثانية ننظر فيما سميناه «الإفاضة والإيجاد»، بعبارة أخرى «الإعطاء»، هل هو واقعية منفصلة عن واقعية «المُعطى» أم لا؟ نجد هنا أن لازم كون واقعية «الإعطاء» مغايرةً لواقعية «المُعطى» كون وجود المعلول (وهو المُعطى) - بغض النظر عن الإضافة ودور العلة - واقعيةً مستقلةً، ويلزم أيضًا من ذلك كون عمل العلة مقتصرًا على الارتباط بالواقعية المستقلة وجعله مضافًا إليها بأن تأتي بوجود ثم تعطيه للمعلول، والمترتب على هذا الفرض أن يكون لـ«المتلقي» واقعية مستقلة عن واقعية «المُعطِي» والحال أننا وقفنا على استحالة هذا الفرض فيما سبق. وبالتالي فإن إعطاء العلة الواقعية للمعلول وتلقي المعلول الواقعيةَ من علته، ليس بمعنى أن واقعية المعلول تكون مخزنةً في مكان ما ثم يأتي دور العلة في إعطاء هذه الواقعية وتسليمها للمعلول؛ بل إن إعطاء العلة الواقعيةَ للمعلول يعني أن واقعية المعلول عين إفاضة العلة وإعطائها. وكما أن المُتلقي والمُعطى ليسا واقعيتَين



مختلفتَين فيما يخص حالة العلة والمعلول، فإن المُعطى والإعطاء كذلك، فليسا أمرَين خارجيَين منفصلَين.

إذن فيما يخص العلة والمعلول، يُعدّ «المتلقي»، «المُعطى» و«الإعطاء» جميعًا أمرًا واحدًا ويجب علينا أن نَعدّ المعلول على أنه عين إفاضة العلة، لا أن شيئًا تلقى شيئًا آخر باسم «الفيض» بواسطة واقعية ثالثة تسمى «الإفاضة» من أمرٍ رابع هو «العلة».

في المرحلة الثالثة نلاحظ واقعية «المعطي»، سنجد هنا أن واقعية المعطي يجب أن تكون مستقلةً عن واقعية المتلقي والمعطى والإعطاء؛ لأن «المعطي» سنخ واقعيةٍ تكون الواقعية الأخرى ناشئةً منه وهو المنشأ لتلك الواقعية، وطبعًا لا يمكن أن يكون الشيء الواحد منشًا لنفسه؛ لاستلزامه الصدفة وتقدم الشيء على نفسه ولا يعني ذلك إلا التناقض المحال.

يتضح مما تقدم أن الأمر في حالة العلة والمعلول ليس كما تصورناه في التصور البدوي من أنه قائم على أربعة أركان (المعطي، المتلقي، المعطى والإعطاء)، فلا وجود في الخارج - في حالتنا - لأكثر من أمرَين اثنَين: واقعية العلة وواقعية المعلول التي هي عين إفاضة العلة.

بعبارة أخرى، نجد بعد البحث الدقيق أنه في مورد المعلولات تكون واقعية «الإيجاد» و«الوجود» و«الموجود» واحدةً؛ لكن الذهن البشري يستخرج ثلاثة مفاهيم مختلفة من واقعية واحدة فاردة وذلك ما أوجب ظننا البدوي في المسألة.

إذا أردنا تبيين المطلب بشكل أبسط نقول: لا حقيقة للمعلول غير أنه «فعلٌ»؛ المعلول ليس إلا فعل العلة لا أكثر؛ المعلول فعلٌ من الأفعال.

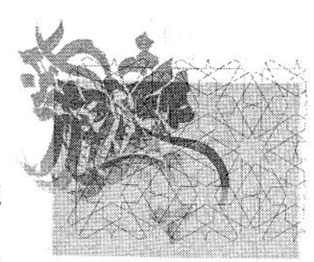


الحقيقة أن نمط التفكير البدوي في هذه المسألة والذي ابتلي به كثير من مبتغي الفلسفة ناشئ من قياس بين الأمور لم يكن في محله. فقد رأَوا أنه في العادة حين إعطاء شخص لآخر المال أو أي هدية أخرى كوردة مثلًا، فإن ذلك يستلزم وجود أربعة أمور لها واقعية، ورأَوا أيضًا أن من القطعي في هذه الموارد كون الشيء المعطى غير فعل الإعطاء. فتوهموا أن إعطاء الوجود كإعطاء الأموال أو الورود التي تغاير فيها واقعية الأموال أو واقعية الورود المهداة لواقعية الإهداء ومغايرة أيضًا لواقعية متلقي الهدايا. اتضح من ذلك أن المعلول ليس إلا إيجاد العلة، ليس إلا إفاضة العلة، ليس إلا الربط بعلته، ليس إلا الحاجة إلى علته، وليس إلا فعلًا من أفعال العلة. حينما نقول: «العلة ومعلولها» أي العلة وربطها؛ العلة وفعلها.





٢٤
مناط الحاجة إلى العلة، والحاجة إلى العلة بقاءً



٢٤-١. مناط الحاجة إلى العلة[١]

قلنا إن كل ممكن يحتاج إلى علة، وأن كل ممكن يحتاج إلى علة. فالملائكة، الإنسان، الشجر، الحجر، السماء، الأرض وغيرها من الممكنات، وهي بالتالي تحتاج جميعًا إلى علة. الآن البحث في سبب هذه الحاجة، فما هو مناط الحاجة إلى العلة؟ ما هي الخصائص التي تسبب حاجة الشيء إلى العلة؟ ما هي الأمور التي لا يكون معها الشيء محتاجًا إلى علة والأمـور التي يكون معها الشيء محتاجًا إلى علة؟ وقد أبرز أتباع العلية أربع نظريات في هذا المجال:

٢٤-١-١. النظرية الحسية

بناءً على هذه النظرية لا موجب للحاجة إلى العلة إلا نفس كون الشيء موجودًا، فالوجود ملازم للمعلولية، وبالتالي يجب القول إن مناط الحاجة إلى العلة كون الشيء موجودًا. كل شيءٍ موجود محتاج إلى العلة ومتكئٌ

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٦٥٤ إلى ٦٧٠. ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٦٤ إلى ١٧٥.

عليها، ومن المحال أن يكون الشيء موجودًا دون أن يكون مستندًا إلى علةٍ. بناءً على هذه النظرية، يصير التعبير الدقيق عن مبدأ العلية - أو بعبارة أخرى يكون فهمنا لمبدأ العلية - كالتالي: كل موجود محتاج إلى علة. تتعلق هذه النظرية بالماديين المحدثين الذين يرَون عدم التناهي في سلسلة العلل والمعلولات فلا يصدقون بوجود واجب الوجود وبعلة العلل. وتقع هذه النظرية في المقابل تمامًا لجماعة الماديين الذي يقولون بالمنافاة بين وجود الشيء ومعلوليته أو مخلوقيته، وليست في السخافة بأقل منها.

دليل أتباع هذه النظرية أنهم وإلى الآن مع كل التجارب التي أجروها وجدوا أن جميع الحوادث معلولة لعلل معينة. ففهموا من ذلك أن كون الشيء موجودًا ملازم لكونه معلولًا. ونقض هذا الاستدلال أوضح من أن يحتاج إلى بيان.

٢٤-١-٢. نظرية الحدوث

تذهب هذه النظرية إلى القول بأن الموجب لحاجة الشيء إلى العلة حدوثُه وأن الخصوصية التي تجعل الشيء مستغنيًا عن العلة قِدمُه. عليه، يكون البيان الدقيق لمبدأ العلية - بعبارة أخرى البيان الدقيق لفهمنا لمبدأ العلية - كالتالي: كل حادث محتاج إلى علة؛ فقط الأمر الذي لم يكن في زمان من الأزمنة ثم كان يحتاج إلى علة، فوجود هكذا شيء بدون علة محال؛ أما لو كان لدينا موجود قديم فلا يكون بحاجة إلى العلة، ولا يبقى في الذهن مكان أصلًا للسؤال حوله بـ«لماذا؟»؛ لأنه لم يمر على هذا الشيء زمان لم يكن فيه موجودًا حتى يمكننا السؤال: هذا الشيء الذي لم يكن موجودًا ثم وُجِد، لماذا وُجِد؟ فمفاد مبدأ العلية أن الشيء الذي لم يكن ثم كان يحتاج بالضرورة إلى علة، ولا يمكن في هذه



الحالة نفي وجود القديم بحكم مبدأ العلية بالقول: «من غير الممكن لأي موجود أن يكون قديمًا؛ لاستلزام ذلك تخصيص مبدأ العلية»؛ لأن مبدأ العلية على هذا القول لا يشمل في الأصل إلا الموجودات الحادثة ولا يمكنه بوجه أن يشمل الموجودات القديمة، ومن البيّن أن هذا الأمر ليس من الاستثناء في شيء. الاستثناء من مبدأ العلية يظهر فقط في حالة ما إذا وجد حادثٌ دون علة.

ترجع هذه النظرية إلى المتكلمين وكثير من المتفلسفة. وقد حصر المتكلمون - على أساس هذه النظرية - القديم بالباري تعالى فقط، فقالوا بالبداية الزمانية لجميع المخلوقات. وقد كان لذلك الجمع من الإلهيين الذين سعَوا في مقام إثبات وجود الله سبحانه إلى إثبات البداية الزمانية للعالم طرز التفكير المبتني على هذه النظرية، كما هو الحال لدى الماديين الذين تبنوا وسعوا وراء إثبات نظرية عدم تناهي الزمان والزمانيات لكي يثبتوا من خلالها عدم وجود المبدأ تعالى.

٢٤ - ١ - ٣. نظرية الإمكان الماهوي

تبتني هذه النظرية على أن حاجة المعلول إلى علته في «إمكانه الماهوي». فكل أمر له ماهية ووجـود، وذاته - أي ماهيته - مغايرة لوجوده، محتاج للعلة من جهة أن ماهيته ممكنة أي نسبتها إلى الوجود والعدم واحدة، سواء كان هذا الأمر حادثًا أو قديمًا. في المقابل يقع الموجود الذي تكون ذاته عين وجوده وواقعيته فلا تكون حقيقته مؤلفةً من ماهية ووجود، فهو لا يحتاج إلى علة؛ لأن موجودًا كهذا ليس متصفًا بالإمكان الماهوي حتى يحتاج إلى علة، فهو ضـروري الوجود محال انعدامه. فيما تتبناه هذه النظرية أن الموجود الذي لا يحتاج إلى علة - وهو المسمى بـ «واجب الوجود» - موجود قديم، لكن ليس كل قديم



غير محتاج إلى علة، فلا مشكلة أبدًا في أن نجد موجودًا قديمًا مع كونه في ذاته ممكن الوجود، لكنه موجود منذ الأزل وإلى الأبد بإفاضة واجب الوجوب.

بناءً على هذه النظرية، يكون البيان الدقيق لمبدأ العلية - أو بعبارة أخرى فهمنا لمبدأ العلية - كالتالي: كل ممكن محتاج إلى علة.

تبنى هذه النظرية فيمن تبناها عموم الحكماء القائلين بأصالة الماهية والحكماء الذين لم يلتفتوا إلى بحث أصالة الماهية وأصالة الوجود، حتى أنه تابعها بعض من كان من القائلين بأصالة الوجود.

تعد هذه النظرية من أهم معاقد الخلاف بين المتكلمين والحكماء الإلهيين. فلم يحصر الحكماء بناءً على هذه النظرية القديم في واجب الوجود فقط، مخالفين في ذلك المتكلمين الذي اعتبروا القدم مساوٍ لوجوب الوجود.

٢٤-١-٤. نظرية الفقر الوجودي

مرّ سابقًا[١] أنه وبناءً على نظرية الفقر الوجودي لو تحصل لدينا علاقة علية - معلولية في هذا العالم، فلا يمكن أن تكون ذات المعلول شيئًا وما تتلقاه من العلة شيئًا آخر وتأثير العلة في المعلول شيئًا ثالثًا وحاجة المعلول إلى العلة شيئًا رابعًا، بل قلنا فيما يخص المعلول أن الوجود والموجود والإيجاد شيءٌ واحد؛ أي هوية وواقعية المعلول عين هوية الوجود وعين هوية الإيجاد وعين هوية «الاحتياج إلى العلة»، فعلاقة المعلول بعلته وتبعيته لها عين واقعيته، فهو لا يملك أصلًا أي حيثية

---

(١) انظر: المقطع ٢٣-٢.



أخرى غير حيثية التعلق بالعلة والاحتياج إليها. المعلول كله فعلٌ؛ لدينا واقعية واحدة بالاعتبارات المختلفة يقال لها تارةً «معلول» وأخرى «وجود»، «موجود»، «إيجاد»، «محتاج»، «احتياج» و«فعل».

أما في نظرية الإمكان الماهوي فالأمر ليس كذلك، حيث إن ذات المعلول أمرٌ ووجوده أمر آخر وحاجته إلى العلة ثالث ومناط حاجته إليها - وهو نفسه الإمكان الماهوي - رابع.

بناءً عليه، لا تكون «الحاجة إلى العلة» ذاتيةً لماهية المعلول، بل عرضيةً لها. وبما أنها أمر عرضي وكل عرض يحتاج إلى علة، سيكون هناك مجال للسؤال عن «ما هو سبب الحاجة إلى العلة؟». أما بناءً على نظرية الفقر الوجودي، إذا ما وجد في العالم علاقة علية - معلولية، لن تكون واقعية المعلول شيئًا وحاجته إلى العلة شيئًا آخر، لتصل النوبة من أصل إلى السؤال عن سبب حاجة الشيء إلى علة. واقعية المعلول عين الحاجة إلى العلة، فلا حيثية له إلا حيثية الحاجة إلى علته. بعبارة أخرى، حاجة المعلول إلى العلة ذاتية لواقعية المعلول لا عرضية له، ولأن «الذاتي لا يُعلَّل» لا يعود معنًى للبحث عن سبب الحاجة، من هنا لا مكان في نظرية الفقر الوجودي لسؤال «لماذا يحتاج المعلول إلى علة؟» أو سؤال «ما هو سبب حاجة المعلول إلى العلة؟»؛ لأن ذلك يرجع في الحقيقة إلى السؤال التالي: «ما السبب في حاجة الشيء الذي تعد الحاجة إلى العلة هوية ذاته إلى العلة؟»

بعبارة أدق، يرجع ذلك إلى سؤال: «لماذا الاحتياج، احتياج؟» وهو سؤال غير صحيح. بالضبط تشبه هذه الحالة ما لو سألنا: «ما السبب في كون الأربعة أربعةً؟» أو: «لماذا الخط، خط؟» بناءً على نظرية الفقر



الوجودي لا يعود من محل للسؤال عن السبب في حاجة المعلول إلى علة.

نعم، من الممكن هنا أن نغير السؤال مغمضين عن السؤال حول المعلول الواقعي - وهو نفسه وجود الشيء - فنسأل - بناءً على عادة الذهن - عن الماهية التي تعد معلولًا بالعرض والمجاز بالقول: «ما السبب في احتياج الماهية إلى علة؟» وفي الجواب يمكن القول بأن سبب احتياج الماهية - وهو احتياج مجازي طبعًا - هو الفقر الوجودي؛ أي إن السبب في كون الماهية تابعةً في وجودها أو انعدامها المجازيَين للعلة الخارجية يكمن في أن نحو وجود الماهية نحو وجودٍ تعلقي، ارتباطي وإيجادي؛ وجود هو عين الفقر والحاجة. هذا السؤال عن الماهية سؤال صحيح من جهة أن ذهننا بمسامحة منه يفرض في حالة الماهية المحتاج غير الحاجة وغير علة الحاجة، لكن بما أن هكذا تغاير ومسامحة غير ممكن في الوجود لم يكن من محل لهذا السؤال في مورد وجود الشيء.

٢٤-١-٥. سؤال وجواب

في الختام يمكن أن يخطر في الأذهان السؤال التالي: ما السبب في اعتماد الحكماء القائلين بأصالة الوجود في كثير من تواليفهم على نظرية الإمكان الماهوي واعتبارهم ملاك حاجة المعلول إلى علته الإمكان الماهوي، مع أنه بالاعتماد على أصالة الوجود من اللازم إغفال هذا الرأي وتحييده؟ في الجواب يقال إنه من الممكن أن يكون الداعي لذلك وحدة النتيجة في هذه المسألة بين المبنيَين، فكما أنه وبناءً على نظرية الإمكان الماهوي يكون حدوث الموجودات دليلًا على إمكانها الماهوي وكاشفًا عن عدم وجوبها الذاتي، فإن حدوث الموجودات كاشف أيضًا بناءً



على نظرية الفقر الوجودي عن الاحتياج الوجودي وتبعية الحادث إلى شروط ومقدمات خاصة، وكما أن القدم الزماني غير منافٍ للمعلولية في نظرية الإمكان الماهوي، فإنه غير منافٍ لها أيضًا على نظرية الفقر الوجودي.

في الإمكان الماهوي، كون الشيء ذا ماهية موجب لكونه ممكنًا، أي إنه لا بد من كونه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم وإمكان الشيء سبب احتياجه إلى العلة أيضًا. والأمر على هذا المنوال في الفقر الوجودي، فكون الشيء ذا ماهية دليل افتقاره الوجودي وحاجته إلى العلة أيضًا. فالنتيجة واحدة بناءً على كلتا النظريتَين. لذا، وعلى الرغم من سقم المبتنيات التي قامت عليها نظرية الإمكان الماهوي، لا مانع من الاستفادة من هذه النظرية في الدرس الفلسفي المقدِّمي، وذلك باعتبار أن هذه النظرية في مآل نتائجها تتفق مع نظرية الفقر الوجودي.

٢٤-٢ حاجة المعلول إلى العلة بقاءً

٢٤-٢-١. بيان المدعى[1]

هل يحتاج المعلول إلى العلة حدوثًا فقط أم يحتاجه إضافةً إلى الحدوث في البقاء أيضًا؟ هل يحتاج الحادث - الذي لم يكن ثم كان - الذي سيبقى بعد حدوثه مدةً من الزمن قصرت أو طالت، إلى العلة لحظة الحدوث فقط دون اللحظات التالية لذلك، فيكون بذلك مستغنٍ عن علته في بقائه

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٥٤٥، ٥٤٦ و٥٧٨. انظر أيضًا: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٧٧ إلى ١٩٦.



ودوام وجوده، أما أنه محتاج إليها حدوثًا وبقاءً، فيكون من المحال وجود معلول لا يتكئ في لحظة من لحظاته على علته؟

فلنفرض جسمًا ساكنًا تحرك بفعل قوة مورست عليه، حركة الجسم ظاهرة لم تكن ثم وجدت، والقوة المطبقة عليه هي علة تلك الحركة الحادثة.

السؤال: هل تحتاج هذه الحركة إلى العلة بدايةً فقط، أي في لحظة حدوثها، فلا تكون بعد ذلك محتاجًا إلى علتها، أو أنها تحتاج إلى علتها دائمًا بحيث يستحيل انفكاكها عنها حتى لو لم تظهر العلة لنا؟

التصور البدوي الذي قد يخطر في البال أنه ما المانع من عدم احتياج المعلول إلى علته بقاءً؛ باعتبار أن العلة موجدة للمعلول؛ بالتالي بعد أن يوجد المعلول من قبل علته، يجب انقطاع علاقته بها ولا يبقى من معنًى لدوام هذه العلاقة واستمرارها. عليه، ينبغي للمعلول أن يتوفر على قدرة البقاء بنفسه بعد أن يوجد عن طريق علته؛ إلا أن توجد العلة أو العلل المُعدِمة لهذا المعلول فيَنعدم. من هنا وقع هذا الرأي موقع قبول جملةٍ من العلماء، إلا أن الحكماء لم يرتضوا ذلك فزيفوه وأبطلوه. باختصار لدينا رأيان أساسيان في هذه المسألة:

١. يحتاج المعلول إلى علته حدوثًا وبقاءً. وهو مذهب الفلاسفة قاطبةً فلا يكاد يوجد فيهم مخالف في ذلك.

٢. يحتاج المعلول إلى علته حدوثًا لا بقاءً. بقاؤه يتأمّن ذاتيًا دون الحاجة إلى العلة. وهو مبنى جمع كبير من المتكلمين، وبعضٍ من الفيزيائيين المحدثين الذي كانوا قد استنبطوه من بعض التجارب الفيزيائية.



٢٤-٢-٢. إثبات المدعى[١]

إثبات حاجة المعلول إلى العلة بقاءً بناءً على مذهب صدر المتألهين من القول بالوجود الفقري للمعلول من أبسط ما يكون. قلنا سابقًا أن واقعية المعلول - كما يراها صدر المتألهين - عين علاقة المعلول بعلته: فالمعلول عين الربط بعلته؛ لا حيثية له إلا الربط والتعلق بعلته. بناءً عليه، لا يمكن فرض واقعية المعلول منفكةً عن العلة؛ فانقطاع علاقته بالعلة نفس انعدامه. منه يُعلم، أن انقطاع علاقة المعلول بعلته مع بقائه لا يعني إلا بقاءه في حال انعدامه؛ يعني كونه موجودًا في عين كونه معدومًا، وما هذا إلا التناقض المحال. فالمعلول - بالتالي - محتاج حدوثًا وبقاءً إلى علته ومن المحال حدوث شيء أي وجوده بعلةٍ ثم تعقّب ذلك بانقطاع علاقته بعلته ليبقى موجودًا بنفسه استدامةً.

هذا وإثبات المطلب المتقدم بناءً على مذهب الحكماء المتقدمين على صدر المتألهين - والذين لم يتبنوا نظرية الفقر الوجودي - ليس بالأمر الصعب. سبق ذكر اعتقادهم بأن ملاك حاجة المعلول إلى العلة إمكانه الماهوي، وهذا الملاك ممتد إلى حالة البقاء أيضًا. فالمعلول في حالة البقاء محتاج إلى العلة أيضًا. بعبارة أخرى، ما دامت ماهية المعلول ممكنةً ذاتًا، أي إن نسبتها إلى الوجود والعدم واحدة، فهي تحتاج إلى العلة. وعلى هذا الفرض، ماهية المعلول ممكنة ذاتًا في حالة البقاء أيضًا؛ لأن الإمكان الماهوي ذاتي الماهية غير منفك عنها. ومنه، يكون المعلول محتاجًا في بقائه إلى العلة أيضًا.

---

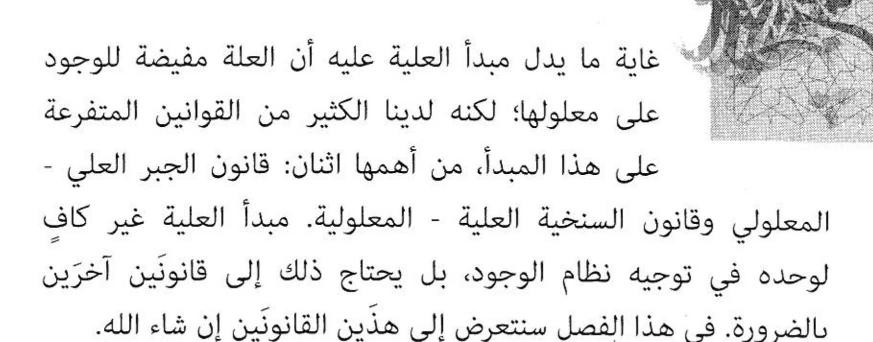
(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحتان ٥٨٣ و٥٨٤.



نعم، عند المتكلمين - الذي يرون الحدوث مناط الحاجة إلى العلة - لا يحتاج المعلول بعد الحدوث - في البقاء - إلى علة. لكن كون الحدوث منوطًا باحتياج المعلول إلى علته باطل بالأدلة المتعددة. فلا يبقى حينها إلا ما ذهب إليه الحكماء.



٢٥
الجبر العلي والسنخية العلية - المعلولية



غاية ما يدل مبدأ العلية عليه أن العلة مفيضة للوجود على معلولها؛ لكنه لدينا الكثير من القوانين المتفرعة على هذا المبدأ، من أهمها اثنان: قانون الجبر العلي - المعلولي وقانون السنخية العلية - المعلولية. مبدأ العلية غير كافٍ لوحده في توجيه نظام الوجود، بل يحتاج ذلك إلى قانونَين آخرَين بالضرورة. في هذا الفصل سنتعرض إلى هذَين القانونَين إن شاء الله.

٢٥-١. الجبر العلي - المعلولي[١]

كلّ منا يعرِف العلة بأنها «التي تفيض الوجود على معلولها». ويأتي هنا السؤال أن هذه العلة التي تفيض الوجود على معلولها هل تفيض هنا ضرورة الوجود أيضًا أم لا؟ هل تحقق المعلول - بعد فرض تحقق علته التامة - قطعي وجبري بحيث إنه لا يقبل التخلف أم لا؟

بعض من التأمل كاف للقول بأن العلة لن تكون مفيضةً للوجود إن لم تكن مفيضةً للضرورة؛ لأن المعلول - وبقطع النظر عن علته - ممكن

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحتان ٥٤٣ و٥٤٤.



الوجود، بعبارة أدق: المعلول ممكن ذاتًا والإمكان الذاتي للشيء لوحده لا يكفي لكي يوجد الشيء ويتحقق، وإلا لزم تحقق كل ممكن بدون علة وموجب، وقد مر سابقًا[1] كون هذا الأمر باطلًا بالبداهة.

الآن وقد عرفنا أن الإمكان الذاتي للشيء غير كاف لوحده لتحقق ذلك الشيء، فإنا إذا فرضنا أن المعلول لا يكتسب ضرورة الوجود من قِبل علته، فيبقى في إطار الإمكان الذاتي، ولا يعني ذلك إلا أن حال المعلول واحد لا يتغير قبل تحقق علته وبعدها، وأن فرض تحقق العلة وفرض عدم تحققها واحد بالنسبة إلى المعلول. فكما أن تحقق المعلول غير راجح في حالة عدم غلته، كذلك الأمر في حالة وجودها، وكما أن وجود المعلول وتحققه في حالة عدم علته مساوق للصدفة والاتفاق وهو محال، كذلك بعد تحقق علته سيكون وجوده محالًا. عليه، إن لم تكن العلة مفيضةً للضرورة على المعلول لن تكون مفيضةً للوجود عليه؛ أي إن هكذا علة لن تكون - في الحقيقة - علةً أصلًا. فالعلية مساوية إذن للضرورة والجبر العلي، والنظام العلي - المعلولي نظام جبري وضروري.

هذا وكون العلة مفيضةً للضرورة على معلولها وإدراك الإنسان لضرورة تحقق المعلول وعدم إمكان تخلفه بعد تحقق علته التامة، أمرٌ فطري ومركوز في جميع الأذهان يذهنه الناس دون أن يدروا، وإذا ما صادف أن ناقشه شخص نظريًا وأنكره فإنه سيتبعه عمليًا ويبني عليه لمكان فطريته. فلهذا السبب يتعجب المرء ويبحث عن الأسباب والمعوقات فيما لو وضع المفتاح في قفل باب المنزل ومارس عليه القوة المطلوبة لفتحه، دون أن يفتح.

---

(١) انظر: المقطع ٢٣-١-٣.



ينشأ هذا التعجب من كون تدوير المفتاح في القفل وممارسة القوة المناسبة على الباب علةً تامةً لانفتاحه في نظر الناس، وبتحقق هذَين الاثنَين يجب أن يُفتح الباب؛ ولو لم يكن لدينا هكذا توقع من تحقق هذَين الأمرَين لن يكون هناك أدنى تعجب في البين. والبحث بعد ذلك ناتج عن إدراكنا أن العلة التامة لفتح الباب ينقصها أمر معين أي إن جميع أجزائها لم تحقق إلى الآن، فيأتي بحثنا لرفع هذا النقص الطارئ على التامة، وتحقيقها جميعًا ليتم بعد ذلك انفتاح الباب بالضرورة.

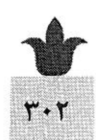
التأمل في تصرفاتنا اليومية وفي تصرفات الآخرين - حتى ممن ينكرون الجبر العلي - المعلولي - يقودنا إلى الوقوف على مئات النماذج لهذا الأمر. يُعبر عن قانون الجبر العلي - المعلولي أيضًا بـ«الضرورة العلية - المعلولية» و«استحالة انفكاك المعلول عن علته التامة» و«ترتب المعلول على علته التامة».

٢٥-١-١. مخالفو الجبر العلي - المعلولي

يتوزع مخالفو قانون الجبر العلي - المعلولي على طائفتَين:

١. جمع من علماء الفيزياء: فقد توصلوا نتيجة مطالعاتهم فيما يخص عالم الذرة وعن طريق تجاربهم التي أجروها إلى نفي قانون الجبر العلي - المعلولي. والحقيقة أن هذا القانون معدود في زمرة القوانين الفلسفية المحضة، فهو خارج عن حوزة العلوم التجريبية. عليه، فإن البناء على المبادئ الفيزيائية - التي تنتمي لعالم التجربة - لا يمكن له لا إثبات ولا رد هكذا نوع من القواعد والقوانين.

نعم، لو كان القانون قانونًا نصف تجريبي - أي إنه استفيد في إثباته من مقدمات تجريبية - فستكون الفيزياء ونتائجها قادرةً على إبطال أو



إثبات تلك المقدمة التجريبية التي استُند عليها، وبالتالي سيكون بإمكان الفيزياء تأييد أو تضعيف هذا القانون بالتبع.

٢. جمع من المتكلمين: ذهب هؤلاء إلى استبدال القانون المذكور أعلاه بقانون آخر سمّوه بـ«قانون الأولوية». وقد أبطل الحمكاء بالأدلة المختلفة القول بالأولوية، والمجال لا يتسع لذكرها فليُرجع إلى الكتب الموسعة في ذلك.

٢٥-٢. السنخية العلية - المعلولية[١]

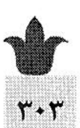
مفاد قانون السنخية العلية - المعلولية أن العلة المعينة لا تُصدر إلا معلولًا معينًا وأن المعلول المعين لا يصدر إلا من علة معينة. فأيُ علة لا تُصدر أيَ معلول ولا يصدر أي معلول من أي علة.

يجري هذا القانون أيضًا على الواحد بالنوع - أي الأفراد المختلفة التي تنضوي تحت نوع واحد - ، ونتيجة ذلك: أولًا أنه لا يصدر من العلة الشخصية المعينة إلا معلول واحد شخصي معين، والعكس صحيح أيضًا فالمعلول الشخصي المعين لا يصدر إلا من علة شخصية معينة؛ ثانيًا أن الأفراد المختلفة تتشابه أكثر في الآثار والخواص كلما كان تشابهها النوعي أكثر. باختصار، كل واحد حقيقي من العلل لا يرتبط إلا بواحد حقيقي من المعاليل، وكل مجموعة من الأفراد التي لديها وحدة نوعية لا ترتبط فيما بينها إلا بسلسلة من الآثار التي تربطها وحدة نوعية أيضًا.

نتيجة الجزء الأول من هذا القانون - أي المرتبط بالواحد الشخصي - خضوع عملية صدور الموجودات من واجب الوجود - الذي يعد واحدًا

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٦٧١ إلى ٦٧٦.



وبسيطًا محضًا - لنظام وترتيب معينَين، فليس الأمر كما قد يُتخيل من صدور جميع الموجودات دون واسطة من الذات المقدسة، بل يصدر في البداية معلول واحد هو الصادر الأول الذي يعدّ أكثر المعاليل بساطةً ثم يصدر عن هذا المعلول المعلول الثاني وهو الصادر الثاني وهكذا.... فلا وجود لمعلولات كثيرة صادرة بلا واسطة من الباري تعالى، بل هناك معلول أول ثم معلول المعلول الأول وهكذا.... وهذا البحث لا يقع فعليًا في صلب اهتمامنا هنا.

أما من الجزء الثاني لهذا القانون - وهو المرتبط بالواحد النوعي - فيُستنتج أن للطبيعة نسقًا واحدًا ونظامًا واحدًا في العمل؛ أي إن الطبيعة تنتج نفس النتائج إذا ما كانت الظروف والشروط هي نفسها. فلا تنتج في المرة الأولى نتائج معينةً ثم تنتج في المرة التالية - التي تتمتع بنفس الظروف والشروط - نتائج مختلفةً عن سابقتها. فما قد يُظن في بعض الموارد الخاصة من اختلاف النتائج مع تطابق الظروف والشروط ليس بالأمر الصحيح أبدًا. في الحقيقة نجد أن هناك اختلافًا معينًا في ظروف وشروط هذه الموارد الخاصة، غايته أننا لم نحِط علمًا بهذه الفوارق الظرفية والشرطية.

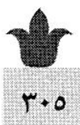
ويمكن استعراض نوعَين من الأدلة في سياق إثبات قانون السنخية العلية - المعلولية: الدليل الحسي والاستقرائي، والدليل العقلي والقياسي.

٢٥-٢-١. الدليل الحسي والاستقرائي

كلما استقرأ الإنسان الجزئيات أكثر وزاد من تجاربه أكثر كلما التفت أكثر إلى خاصية أن للأشياء خواصًا معينةً ثابتةً، وأنه دائمًا ما تنتج الظروف والشروط المعينة نتائج ومعلولات معينةً دون أن يرى في ذلك أدنى

تخلف، ومن هنا يتيقن بأن لكل شيءٍ من الأشياء خصائص واستعدادات خاصةً ومعينةً تختلف عن خصائص واستعدادات الأشياء الأخرى. فالإنسان يتيقن على إثر التجربة والاستقراء أن لكل من المواد المعدنية والعضوية خصائصها المعينة، فللنار مثلًا خاصية الإحراق، وخاصية الماء قدرتها على إخماد النار وخاصية الهواء قابلية تنفسه. ويعتقد الإنسان على إثر التجربة أيضًا أن القمح يأتي من القمح وأن الشعير يأتي من الشعير وأن الإنسان يولد من الإنسان وأن الحصان يولد من الحصان، وأنه من غير الممكن أن يزرع شخص ما قمحًا ويحصد منه الشعير أو أن تلد فرسه أتانًا مثلًا. فالإنسان ينتزع حكمًا كليًا من خلال استقراء الجزئيات، قائمًا على أن وحدة المعاليل والنتائج تنتج في حالة وحدة العلل والمقدمات.

وهـذا الدليل ضعيف في نفسه فيما لو لم يتم إضافة بعض المقدمات إليه؛ لأن الذهن أولًا غير قادر على استنتاج قانون كلي من خلال استقراء الجزئيات فقط، فكلما كان لدينا استنتاج ذهني لقواعد وقوانين كلية بعد التجارب وبعد استقراء الجزئيات فذلك يعني أن هناك نوع دخالةٍ للأصول العقلية غير التجريبية. ومن الأصول العقلية التي تتكئ عليها دائمًا القوانين الكلية التجريبية كقبلية من القبليات قانون السنخية العلية - المعلولية، ومن الواضح أن ثبوت هذا الأصل بالتجربة مستلزم للدور؛ أما ثانيًا فلأن القوانين التجريبية ليست قطعيةً مطلقةً؛ لأنه من غير المتيسر - تقريبًا - للبشر تحضير التجارب مع الأخذ بعين الاعتبار جميع العوامل الدخيلة في التجربة، ومن هنا يقع النقض في القوانين التجريبية دومًا فاللاحق ينقض السابق ويفنده. فإذا ما جعلنا التجربيات السابقة ملاكًا لثبوت قانون السنخية العلية - المعلولية، فإن التجربيات الجديدة في عالم الذرة - التي تُظهر أن الطبيعة لا تتصرف على شكل واحد دائمًا - تنقض هذا القانون.



٢٥-٢-٢. الدليل العقلي والقياسي

يقوم هذا الدليل على التحليل العقلي لحقيقة العلية والمعلولية. وقد مر سابقًا استلزام العلية والمعلولية للارتباط والتعلق بين شيئَين أحدهما يسمى بـ«العلة» والثاني بـ«المعلول»، وقلنا إن الأمرَين المتباينَين الذين لا تقوم بينهما أي علاقة لا معنًى لكونهما علةً ومعلولًا، ونحن نعلم أيضًا أن علاقة العلية والمعلولية نوع علاقة فيها إفاضة للوجود وتلقٍّ لهذه الإفاضة؛ أي إن مفهومَي العلية والمعلولية ينتزعان من واقع أن أحد الوجودَين يفيض الوجود على الآخر والثاني يتلقى منه هذا الفيض. من جهة أخرى تم إثبات أن ارتباط المعلول بعلته وقيامه بها ليس أمرًا مغايرًا لنفس واقعية المعلول أبدًا؛ فواقعية المعلول عين الارتباط والإضافة، لا أنه شيء ثبت له الارتباط والإضافة إلى العلة.

المقدمة الأخرى التي يجب إضافتها إلى المقدمات الثلاث المتقدمة أن واقعية المعلول عين الإضافة والارتباط لكن بنحو أنه عين الارتباط والإضافة إلى علة خاصة ومعينة، وإلا فإن الارتباط والإضافة المطلقَين لا معنًى لهما البتة. ويكمن اختلاف المعلولات فيما بينهما - على الرغم من كونها تشترك جميعًا في أصل أنها عين الربط والإضافة - في انتساب كل واحد منها إلى علة خاصة تكون مقومةً لواقعية كل معلول من المعلولات. فإذا ما فرضنا علةً أخرى مكان العلة المعينة، لن يكون لدينا تغير لطرف الإضافة فقط بل إن نفس الإضافة سيتغير حيث إن الإضافة الثانية مغايرة تمامًا للإضافة الأولى والمعلول الثاني كذلك مغاير تمامًا للمعلول الأول.

من هنا قيل إن مرتبة كل موجود في نظام الوجود مقومة لذات ذلك الموجود؛ أي إن هوية ذلك الموجود و«موجودية ذلك الموجود» تكمن



في نفس مرتبته الخاصة التي هو فيها، وإذا ما فرضناه في مرتبة أخرى لن يكون هو نفسه وتغير موقعه فقط، بل لن يكون هو هو. فكونه هو هو متوقف على كونه في نفس المرتبة الوجودية التي هو فيها.

من غير الصحيح افتراض مراتب الموجودات في السلسلة الزمانية أو في سلسلة العلل والمعلولات أو في نظام الأسباب والمسببات كأنها مصفوفة من الجنود التي اتخذ فيها كل جندي مكانًا معينًا دون أن يكون هناك أدنى مانع من تغيير الجندي لمكانه وموقعه، وإذا كان لا بد من التشبيه فالأنسب تشبيه نظام الموجودات بمراتب الأعداد التي تكون مرتبة كلِ عددٍ فيها مقومةً لحقيقة ذلك العدد، فيتضح بالتالي أنه لا معنًى إطلاقًا للسؤال عن أن العدد واحد لماذا لم يكن العدد اثنَين والعدد اثنَين لماذا لم يكن العدد خمسة. والأمر كذلك في نظام الموجودات، فلا معنًى للسؤال بأنه ما الداعي لكون المعلول الفلاني معلولًا للعلة الفلانية ولماذا لم يكن هذا المعلول معلولًا لعلة أخرى، ولا معنًى للسؤال أيضًا عن المانع من كون المعلول الفلاني مكان علته وكون علته مكانه، ولا معنًى للسؤال: لماذا لم أكن المعلول الأول أو لماذا لست العلة الأولى؟

عليه بعد أن عرفنا أن واقعية نسبة كل معلولٍ إلى علته الخاصة عين واقعية ذات المعلول وقوام ذاته، يمكن لنا أن نفهم أن واقعية الارتباط والتعلق بعلتَين مختلفتَين، مختلفة ومتباينة. وإذا ما فرضنا صدور معلول واحد من علتَين مختلفَين فلازم ذلك كون المعلول الواحد بحسب فرضنا كثيرًا في عين كونه واحدًا، ويلزم أيضًا كونه متقومًا بالعلة الثانية لكون هويته الانتساب إليها في نفس الوقت الذي يكون متقومًا بالعلة الأولى لكون هويته في انتسابه إليها. فإذا ما صدر من علة واحدة معلولان



متغايران يلزم منه وحدة هويتهما وحقيقتهما مع فرض كونهما اثنَين متكثرَين.

أقيمَ في سياق إثبات قانون السنخية العلية - المعلولية أدلة وبراهين كثيرة. وتعد هذه المسألة - بالنسبة إلى من كان متمكنًا من الأصول والمبادئ الفلسفية - من نوع المسائل التي لا شك ولا ترديد فيها. ولا يمكن تفسير النظام المعين للموجودات إلا من خلال القبول بهذا القانون، وهو فقط من يمكّننا من التصديق القطعي بأن الظواهر والحوادث لا بد تقع طبقًا لأسباب محددة ومعينة.

في الختام، نجد أنه من الضروري الالتفات إلى أمر مهم، وهو أن مبدأ العلية وحده لا يمكن له أن يقوم بتفسير نظام الموجودات، بل لا بد لذلك من الاستعانة بالقانونَين المزبورَين قريبًا. فما يؤخذ من مبدأ العلية يقتصر على أن هناك ارتباطًا وتعلقًا قائمًا بين موجودات هذا العالم. فهذا المبدأ ينفي الانفراد وعدم الارتباط بين الموجودات، لكنه لا يدل ولا يثبت أن الارتباط القائم بينها ارتباط منظم ومعين ولا يثبت أيضًا أن الارتباط القائم ارتباط ضروري لا يقبل التخلف، ما يدل على ذلك هو القانونان السابقان. من هنا يمكن استنتاج النتائج التالية من مبدأ العلية ومن قانونَي السنخية والجبر العلي - المعلولي:

١. الارتباط والتعلق بين الموجودات (من مبدأ العلية).

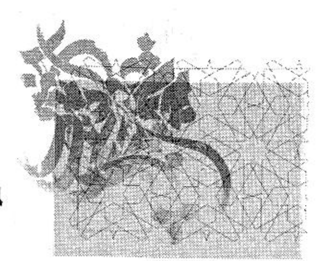
٢. النظام المحدد للموجودات (من قانون السنخية العلي - المعلولي).

٣. الوجوب والضرورة في النظام المحدد للموجودات (من قانون الجبر العلي - المعلولي).





٢٦
امتناع الدور والتسلسل في العلل



٢٦-١. الدور ودليل امتناعه

«الـدور» يعني احتياج الشيء في وجوده إلى أمر آخر يكون بدوره متوقفًا في وجوده - بواسطة أو بدون واسطة - على وجود الشيء الأول؛ كأن تكون أ متوقفةً في وجودها على ب التي تتوقف في وجودها على كون أ موجودةً؛ أو بأن تكون أ متوقفةً في وجودها على ب التي تتوقف في وجودها على ج التي تتوقف في وجودها على أ.

يطلق على الـدور بلا واسطة «الـدور المصرح» وعلى الـدور مع الواسطة «الدور المضمر».

هذا وبطلان الدور بديهي أو قريب من البداهة؛ باعتبار أن الشيء إذا ما كان متوقفًا في وجوده على شيء متوقف في وجوده - بواسطة أو بدون واسطة - على الشيء الأول، فذلك يعني أن وجود الشيء الأول يتوقف على وجوده نفسه. وتحقق الشيء المحتاج في وجوده إلى نفس وجوده مستلزم للتناقض؛ لأن هذا الشيء مع كونه محتاجًا غنيٌ باعتبار



أنه - بناءً على الفرض - موجودٌ ورافع لاحتياجه؛ بالتالي فهو - من جهة واحدة - محتاج وغير محتاج، وما ذلك إلا التناقض الصريح.

٢٦-٢. التسلسل

يعني التسلسل لغةً، كون الأمور بنحوٍ تترتب عقب بعضها؛ سواء كانت هذه الأمور متناهيةً أم غير متناهية وسواء كان ترتبها ترتبًا عليًا - معلوليًا أو لم يكن كذلك. أما اصطلاحًا فهو منحصر في الأمور المترتبة على أن لا تكون متناهيةً من طرف واحد أو من الطرفَين. وقد اعتبر الفلاسفة التسلسل محالًا في حالة كون الترتب بين حلقاته ترتبًا حقيقيًا دون ما إذا كان اعتباريًا أو تواضعيًا هذا أولًا، ثانيًا إذا ما كانت جميع حلقاته مترتبةً متعاصرةً زمانًا، فلا يكون محالًا إذا ما كان بعض الحلقات ينعدم وبعضها ينوجد. فالتسلسل الذي نحن في طور إبطاله هو ذلك التسلسل المؤلف من سلسلة من الأمور المترتبة المتعاصرة اللا متناهية.

٢٦-٢-١. إثبات امتناع التسلسل[١]

كما قلنا، فإن الترتب المشترط في التسلسل ليس منحصرًا في الترتب العلي - المعلولي؛ فمن غير الضروري لكون التسلسل محالًا كون العلاقة الرابطة بين حلقاته علاقة علة ومعلول، بحيث يجب أن تكون كل حلقة فيه علةً لما تحتها ومعلولةً لما فوقها؛ فكل نوع من الترتب داخل في معقد كلامنا،حتى لو لم يكن ناشئًا من علاقة العلة والمعلول.

مع كل ما تقدم، فإننا هنا فقط في صدد إثبات امتناع التسلسل الذي يكون - أولًا - الترتيب والترتب فيه ناشئًا من علاقة العلية والمعلولية؛

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٦٠١ إلى ٦٠٧.



ثانيًا إذا ما كان متناهيًا من طرف الصاعد - أي من طرف العلل - لا من الطرف النازل - أي من طرف المعاليل. بعبارة أخرى، نحن في طور إثبات استحالة التسلسل في العلل اللا متناهية للشيء، فلا بد من انقطاع هذه السلسلة بحيث لا يكون هناك علة أخرى أعلى.

أقيمَ لإثبات مطلبنا أدلة متعددة، من أكثرها إتقانًا ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي. ويبتني استدلاله على القاعدة المشهورة القائلة بأن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وهي تشير إلى ما تقدم من الضرورة العلية - المعلولية فتفيد بأن العلة المفيضة للوجود مفيضة للضرورة أيضًا.

وخلاصة دليل المحقق الطوسي أن نظام الموجودات نظام وجوبي وضـروري؛ لأنه نظام علي - معلولي؛ فكما أن العلة مفيضة للوجود، مفيضة للضرورة أيضًا؛ أي إن المعلول يكتسب الوجود والضرورة من علته حدوثًا وبقاءً. ومن الواضح أنه لا يمكن للعلة التي لا تملك الوجود ولا تملك الضرورة أن تكون مفيضةً لهما على المعلول.

يسوغ في هذا المقام طرح سؤالٍ مفاده أن: «ما هو حال نفس العلل المفيضة للوجود وللضرورة؟» فهل تكتسب وجودها وضرورتها من الغير؛ أي هل لهذه العلل هويات قائمة بالذات أم أنها تكتسب وجودها وضرورتها من طرف علل أخرى؟ وعلى الثاني، هل تتناهى سلسلة العلل هذه أم لا؟ وما يهمنا ويشغلنا الآن هو الشق الثاني من هذا السؤال؛ أي إننا نريد إثبات التناهي في سلسلة العلل المفيضة للضرورة ونريد إثبات استحالة ذهابها إلى غير نهاية.

البرهان: نظام الموجودات نظام علي - معلولي ونظام ضروري فكل معلول يكتسب ضرورته الخاصة من قِبل علته. والكلام الآن حول أن هذا



النظام الضروري العلي - المعلولي إما أن يكون في الواقع ونفس الأمر مؤلفًا بمجمله من ضرورات بالغير، أي إنه عبارة عن سلسلة لا متناهية من العلل والمعلولات تكون كل علة فيه معلولةً لعلة أخرى وهكذا...، وإما أن يكون هذا النظام المزبور مؤلفًا من ضرورات بالغير وضرورة بالذات فتنتهي الموجودات والضرورات فيه إلى موجود يكون ضروريًا بالذات. هكذا موجود يكون - طبعًا - قائمًا بالذات وغير معلول لعلة أخرى، فهو المنبع والعين المتفجرة التي خرجت منها جميع الموجودات والوجوبات والضرورات على نسق وترتيب معينَين.

بناءً على الفرض الأول يستحيل تفسير هذا النظام؛ لأننا لو وضعنا يدنا على أي من المعلولات وأردنا أن نعرف السبب الذي جعل هذا الشيء ضروريًا وموجودًا، فبالإمكان القول بدايةً أن له علةً موجودةً وضروريةً ومع وجود العلة يكون وجود هذا المعلول ضروريًا وغير قابل للتخلف. لكنّ السؤال يفرض نفسه من جديد، لكن حول علته هذه المرة: فلماذا وُجدت علته؟؛ أي لماذا لم يكن المعلول - محل الكلام - معدومًا لكون علته معدومةً[1]؟ ومن الممكن القول هنا أيضًا لأن علة علته موجودة، ومع فرض وجود علة العلة هذه تكون العلة ضروريةً وغير ممكنة التخلف. ثم يُطرح هذا السؤال للمرة الثالثة، فلماذا لم يكن معلولنا معدومًا عن طريق انعدام علة علته، وطبعًا يمكن الإجابة هذه المرة بعين ما تمت الإجابة به في المرات السابقة.

إذا ما طرحنا على العقل وسألناه: لماذا لم يكن معلولنا معدومًا عن طريق معدومية جميع السلسلة اللا متناهية؟ ولماذا لم يكن

(١) والظاهر أن مراده لماذا كانت علته موجودةً فوُجد ولم تكن معدومةً فيُعدم (المترجم).



العدم المحض بديلًا عن هذه السلسلة؟ في هذه الحالة لن يجد العقل جوابًا للسؤال. بعبارة أخرى، معلولنا حينما يكون موجودًا فذلك يعني أنه حائز للضرورة، وحينما يكون ضروريًا فذلك يعني أنه قد تخلص من جميع إمكانات عدمه، ومن جملة هذه الإمكانات إمكان عدمه من خلال معدومية تمام هذه السلسلة. نعم لو كانت السلسلة مؤلفةً من ضرورة ذاتية وضـرورات غيرية فسيكون عدمها محالًا؛ أي إنه لن يكون هناك إمكان لعدم معلولنا عن طريق عدم السلسلة؛ لأن انعدام السلسلة مستلزم لعدم واقعية ضرورية الوجود بالذات وممتنعة العدم بالذات، وهي واقعية لا تتوفر على أدنى إمكانٍ للعدم. ولأن تلك الواقعية موجودة، فإنه يلزم من وجودها ومن ضرورتها وجودَ وضرورة جميع أفراد السلسلة بالترتيب والنظام المعينَين الخاصَين بها.

أما لو فرضنا السلسلة مؤلفةً من ضرورات بالغير غير متناهية، فلن يكون من المحال عدمها عن طريق عدم جميع أفرادها. عليه، لن يكون في ضمن ذلك عدم معلولنا محالًا. وبالتالي لن يكون بإمكانه أن يكون موجودًا لعدم توفره على الضرورة.

ببيان آخر، نظام الموجودات نظام متحقق، ولأنه متحقق فهو ضروري غير ممكن العدم؛ أي إن من المحال أن لا يكون هذا النظام موجودًا بأن يحل محله العدم المحض. وبما أن هذا النظام نظام متحقق قطعًا وضروري، فإن كان يكتنف ضرورةً بالذات فسيكون تحققه وضروريته مفهومًا وقابلًا للتفسير؛ لأن السبب في كون هذا النظام موجودًا وضروريًا أنه يكتنف واقعيةً يستحيل العدم فيها فيكتسب من جهة هذه الواقعية المسماة بـ«علة العلل» الضرورة وامتناع العدم، وتصل هذه الضرورة إلى جميع الأشياء والأفراد من هذه السلسلة والتي لا يعد



العدم محالًا ذاتيًا بالنسبة إليها. أما لو لم تكن هذه الواقعية موجودةً في هذا النظام فإنه لن يكون بالإمكان تفسيره ولا توجيهه؛ باعتبار تساوي نسبة وجوده ونسبة عدمه في تلك الحالة، أو بعبارة أخرى، لتساوي نسبة الوجود (عن طريق وجود سلسلة العلل غير المتناهية) ونسبة العدم (عن طريق عدم السلسة) بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السلسلة جميعًا، وبالتالي لن يكون هناك أي منشأ لضرورة هذا النظام وكذا لن يكون هناك أي منشأ لتحققه.

بناءً عليه يجب - وبضرس قاطع - أن تتكئ مجموعة العلل والمعلولات في العالم على علة بالذات أو على علل بالذات. أما الكلام في انتهاء جميع المجموعات العلية - المعلولية إلى علة بالذات واحدة أو إلى واجب الوجود بالذات واحد أو في أنه لا مانع من علل بالذات أو أكثر من واجب الوجود بالذات، أو بعبارة أخرى هل مصدر الكل واحد أو أنه لا مانع من تعدد المصدر والمنبع، وكذا الكلام في أنه وبناءً على كل من الفرضَين هل هذه العلة بالذات أو العلل بالذات من سنخ المادة أم هي مجردة ومنزهة عنها، فهو كلام يجب البحث فيه في مباحث معرفة الله سبحانه.

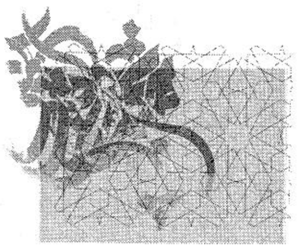
في الختام، يجب الإلفات إلى أن الشرائط والعلل - والتي تسمى أحيانًا بـ«العلل المعدة» - خارجة عن محل بحثنا وعن مورد براهين التسلسل في العلل؛ لأنه - وكما رأينا - فإن براهين بطلان التسلسل في العلل ناظرة إلى العلل التي يجب أن تكون موجودةً مع معلولها حينما يكون موجودًا؛ أما الشرائط والمعدات - وهي تعد من مجاري وجود الشيء لا من العلل المفيضة للوجود عليه - فمن غير الواجب وجودها مع المعلول حينما يكون موجودًا، بل يجب أن تكون متقدمةً زمانيًا على



وجود الشيء، فلا ينبغي توهم أن اللازم من بطلان التسلسل في العلل كون سلسلة الشرائط والمعدات متناهيةً أيضًا؛ أي إنه يجب أن تكون الحوادث الزمانية الداخلة في وجود الشيء متناهيةً زمانيًا، وبالتالي يستنتج أن تناهي الزمان والحوادث الزمانية.



٢٧
العلة الغائية[1]



أوضحنا في القسم **٢٢ - ٢ - ٣** العلل الأرسطية الأربعة (الفاعلية، الغائية، الصورية والمادية) فقلنا - إجمالًا - إن الغاية متمة للعلة الفاعلية بحيث إن الفاعل لا يكون في الحقيقة فاعلًا بدون الغاية. فالتفات الفاعل إلى الغاية وملاحظتها هو الذي يحوّل الفاعل بالقوة إلى فاعل بالفعل. وقد حان موعد بسط الكلام في هذا المطلب أكثر: فسنوضح أولًا علاقة العلة الغائية بنفس الفعل (وهو المعلول)؛ ثم نوضح ثانيًا علاقتها بالفاعل، أو بعبارة أدق سنوضح علاقة العلة الغائية بالعلة الفاعلية.

٢٧-١. علاقة الغاية بالفعل

لدينا نوع من العلية المتقابلة بين كل من الفعل والغاية؛ بمعنى أن الفعل علة للغاية والغاية بدورها علة للفعل، هذا ولا يعد هذا النوع من التقابل دورًا ليكون محالًا بالتالي.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٧٠١ إلى ٧١٢. ولمزيد من التوضيحات: انظر: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٤١٩ إلى ٤٦٠.

كما مر سابقًا لا ينحصر معنى العلية فقط في كون الشيئَين متعاقبَين أو متقارنَين فيما بينهما. العلية سنخ علاقة واقعية قائمة بين وجود العلة ووجود المعلول؛ بمعنى أن وجود المعلول ناشئ من وجود العلة ومتكئ عليه، فالقدر المتيقن صدق القضية التالية بين كل معلول وعلة :»لو لم تكن العلة موجودة فلن يكون المعلول موجودًا»، ولن تصدق أبدًا قضية: «لو لم يكن المعلول موجودًا فلن تكون العلة موجودةً». يحتاج ويتبع المعلول في وجوده وواقعيته إلى العلة، بعكس العلة التي تتمتع بوجود وواقعية مستقلة وغير محتاجة إلى معلولها.

والآن يجب أن ننظر في حال العلية والاحتياج المتقابل بين الفعل والغاية. لا شك في كون الفعل علةً وشرطًا في وجود الغاية، لوضوح أن الفعل لو لم يوجد فلن توجد الغاية. مثلًا، لو لم يأكل الإنسان فإنه لن يشبع، وإذا لم يقطع الحجر في حركته من الأعلى إلى الأسفل المسافة المعينة فإنه لن يصل إلى الأرض. فمن الواضح إذن دخالة «الفعل في وجود الغاية» حتى أن منكري الغاية يقبلون بذلك.

أما علية ودخالة «الغاية في وجود الفعل» فليست بنحوِ أن الوجود الخارجي للغاية - وهو متأخر عن وجود الفعل - علة لوجود الفعل؛ لاستحالة هذا الأمر؛ بل ذلك بنحو أن وجود الغاية في مرتبة الفاعل علةٌ لوجود الفعل. بعبارة أخرى، توجه الفاعل والتفاته إلى الغاية علةُ وجودِ الفعل، ولو لم يكن هذا التوجه والجنوح إلى الغاية موجودًا في الفاعل فلن يوجد الفعل في الخارج أبدًا.

فالإنسان الذي يريد أن يتناول الطعام لكي يشبع، يلتفت بدايةً إلى الشبع ثم يتوجه إليه ويتحرك نحوه، وينوجد فعل الأكل حينها من جهة كونه وسيلةً لتحقيق الشبع، ببيان ثانٍ، الأكل هو المسافة التي يجب أن



يقطعها الإنسان ليصل إلى الشبع. كما هو الحال بالنسبة إلى الحجر الذي يسقط من الأعلى إلى الأسفل باتجاه مركز الأرض، فهو يتوجه إلى مركز الأرض ويقطع المسافة من الأعلى إلى الأسفل من جهة كونه منجذبًا إلى مركز الأرض، فلو لم يكن هذا الجذب والانجذاب بين الحجر ومركز الأرض قائمًا - والذي نتيجته وصول الحجر إلى الأرض - موجودًا، فلن يقطع المسافة المطلوبة، أو فقل لو لم يتوجه الحجر إلى مركز الأرض فإنه لم يكن ليقطع المسافة.

فكما يصدق أن الحجر لو لم يقطع المسافة المطلوبة فإنه لن يصل إلى مركز الأرض، كذلك يصدق أنه لو لم يكن هناك وصول إلى الأرض فلن يكون لدينا قطعٌ للمسافة؛ وذلك يعني أن لدينا تقابلًا في العلية بين هذَين الاثنَين.

٢-٢٧. علاقة العلة الغائية بالعلة الفاعلية

من الممكن أن يخطر في بال البعض وجود تنافٍ بين فرض العلة الغائية وبين فرض العلة الفاعلية؛ وذلك بخلفية أن العلة الفاعلية مفيضة للوجود على معلولها، ومن البديهي استحالة أن يكون لمعلول واحد علتان مفيضتان للوجود؛ فيكون بالتالي وجوده معلولًا للعلة الفاعلية ومعلولًا للعلة الغائية في نفس الوقت.

وجواب هذا التوهم يتضح مما تقدم توضيحه عن العلاقة بين الفعل والغاية: فليس تأثير العلة الغائية في عرض تأثير العلة الفاعلية حتى يقع التنافي بينهما، بل هما واقعان في طول بعضهما والعلة الغائية مكملة للعلة الفاعلية. العلة الفاعلية علة فاعلية بالقوة إذا ما غضضنا الطرف عن الغائية، فلا تكون علةً بالفعل؛ فهي تكون بذلك ناقصةً لا كاملةً؛ ولا يصير



فاعلًا وعلةً تامةً إلا بالعلة الغائية. من هنا قالوا بأن العلة الغائية مكملة للعلة الفاعلية.

بناءً على مبدأ الغاية، يأخذ النظام الضروري العلي - المعلولي للموجودات صورةً أكمل وأوضح؛ لأنه لو لم يكن هناك دخالة في هذا النظام إلا للعلة الفاعلية، أي لو كانت العلل الفاعلية بدون غاية وبدون هـدف، فإنه وعلى الرغم من حصول الارتباط والاتصال بين جميع الموجودات، ستنحصر هذه العلاقات بين كل فعل وعلته المباشرة فقط. أما بناءً على مبدأ الغاية، فسيوجد لدينا - إضافةً إلى العلاقة الموجدة على كل حال بين الفعل وفاعله - علاقة أيضًا بين الفاعل ونتيجة الفعل، فيشبه الأمر أن تقوم بينهما علاقة جذب وانجذاب. بتعبير آخر، لو أنكرنا مبدأ العلة الغائية، سيكون الأمر الوحيد الذي يسوق الأمور والحوادث هو العلاقة القائمة بين حوادث الحاضر وحوادث الماضي، فالحوادث الماضية هي التي تقف وراء الحوادث الحاضرة فهي تقود وتؤثر من الخلف والماضي، أما بناءً على أصل الغائية، فإنه يكون للحوادث المستقبلية دخالة في الحوادث الحاضرة فيشبه الأمر أن يكون المستقبل يجر حوادث الماضي إليه.

٣-٢٧. الإشكالات الواردة على العلة الغائية والجواب عنها

مر سابقًا في بحث العلل الأربعة[1] أن هذه العلل تصدق بلا إشكال في حالة ما إذا كان الفاعل إنسانًا أو ما هو قريب من الإنسان - بمعنى أن له حالات شبيهةً بالإنسان - وإذا ما كان الفعل من نوع التصرف في المادة الخارجية؛ أما إن لم يكن الفاعل إنسانًا أو ما هو شبيه بالإنسان فسنواجه

(١) انظر: المقطع ٢٢-٢-٣.



شيئًا من المشاكل فيما يخص العلة الغائية. والمراد هنا بيان هذه المشاكل. بشكل عام نجد أن لدينا ثلاثة أسئلة مهمة ترتبط بالعلة الغائية: أحدها يتناول الإنسان، والآخر يتناول الطبيعة التي لا شعور لها والثالث حول الباري تعالى.

السؤال الأول: يُقدِم الإنسان على القيام بالكثير من الأفعال الاختيارية والإرادية دون أن يكون في البين أي تصور لغاياتها. يعبّر عن البعض بـ«العبثي»، وعن البعض بـ«الباطل»، وعن البعض بـ«الجزاف»، وعن البعض بـ«العادة»؛ من قبيل لعب الأطفال أو اللعب بالسبحة مثلًا. القيام بهكذا أفعال لا يعود بأي نحو من النفع وليس له أي غاية. بعد هذا كيف يمكن القول بأن جميع أفعال الإنسان الاختيارية والإرادية يتم الإتيان بها لغاية ما؟

السؤال الثاني: وهو سؤال يرتبط بالأشياء التي تكون في الطبيعة بلا روح ولا شعور أي بما لا يحس ولا يدرك، كالجمادات والنباتات، وهو منصب على كيفية تصور العلة الغائية في حق هكذا موجودات؟

السؤال الثالث: هل للباري تعالى غاية؟ هذا مع الالتفات إلى أن فعله ليس من سنخ التصرف بالمادة فجميع الممكنات المادية وغير المادية بالنظام الذي ينظمها من فعله تعالى.

جواب السؤال الثالث ينبغي البحث عنه في أبحاث معرفة الله. ونحن هنا مجيبون عن السؤال الأول بعنوان: «الغائية والعبث» وعن السؤال الثاني بعنوان: «الغائية والشعور أو الإدراك».



٢٧-٣-١. الغائية والعبث

يلزم تحريًا للدقة في البحث فيما يخص موضوع الغائية والعبثية طرح جملة من المقدمات التي تعد خارجةً عن إطار المتن الحاضر. فنكتفي هنا بالإشارة إلى خمس مقدمات لنعرض بعدها الجواب.

المقدمة الأولى: قسم الفلاسفة قوى الإنسان الموجبة لأفعاله الاختيارية إلى ثلاثة أقسام عامة: القوى المحركة أو العاملة، القوة الشوقية والقوى المدركة.

أما القوى العاملة فهي القوى المبثوثة في عضلات الجسم الإنساني وهي الموجبة لحركة الأعضاء الخارجية. أما القوى الشوقية فهي القوى التي توجب حصول الاتجاه والميل في الإنسان؛ كالميل للطعام أو اللباس أو الاستراحة. وأما القوى المدركة فهي القوى التي تقوم بوظائف إمداد الذهن بالمعطيات أو التفكيك والتحليل الذهني أو حفظ الأمور الذهنية. ويرى الحكماء دخالةً لهذه القوى جميعًا في كل فعلٍ إرادي للإنسان.

المقدمة الثانية: لا يأتي التدخل الحاصل من هذه القوى الثلاث في الفعل الاختياري بشكل عرْضي بل بشكل طولي. أي إن فاعلية هذه القوى بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية فاعلية طولية لا عرْضية. يعدّ كل فعلٍ اختياري للإنسان معلولًا مباشرةً ودون واسطة للقوة العاملة، والقوة بدورها تحركت بفعل تأثير القوة الشوقية التي نقلت القوة العاملة من القوة إلى الفعلية، ثم إن القوة الشوقية مُحرَّكة ومدفوعة من القوة المدركة. بالتالي تكون القوة المدركة مبدًا للقوة الشوقية التي تكون بدورها مبدًا للقوة العاملة التي هي مبدأ للفعل الاختياري. ببيان آخر، يكمن دور القوة المدركة - حين القيام بالفعل الاختياري - بتحريك القوة الشوقية، ودور القوة الشوقية - بعد تحرُّكها - في تحريك القوة العاملة،



ودور القوة العاملة - بعد تحرّكها - في تحريك العضلات والأعضاء لتحقق الفعل الخارجي. فيمكن القول في مقام توصيف آلية إيجاد الفعل الاختياري: إن فعل القوة المدركة هو تحريك القوة الشوقية وفعل القوة الشوقية تحريك القوة العاملة وفعل القوة العاملة تحريك العضلات.

المقدمة الثالثة: للقوة المدركة ثلاث مراتب: الإحساس والخيال والعقل. قد يستفاد من المراتب الثلاث جميعًا (الإحساس والخيال والعقل) في الإتيان بفعل من الأفعال، وقد يستفاد من اثنَين فقط وقد يستفاد فقط من الإحساس أحيانًا. فليس من الضروري أن يكون هناك دخالة لجميع مراتب القوة المدركة لإنجاز كل فعل اختياري بحيث يقوم كل واحد منها بدور ما في إنتاج الفعل.

المقدمة الرابعة: تمت الإشارة إلى أن لكل فعل غايةً يأتي الفاعل بالفعل من أجل الوصول إليها. ويجب الالتفات إلى أنه لكل من القوى السابقة - القوة العاملة والشوقية والمدركة (أعم من الإحساس والخيال والعقل) - غاية تختلف عن غاية غيرها كما هو الحال في اختلاف دور كل منها. ولا يجب أن ننتظر غايةً من القوة العاملة بينما تكون هذه الغاية مترتبةً على القوة الشوقية وكذا لا ينبغي انتظار غاية من القوة الحسية أو القوة الخيالية بينما تكون هذه الغاية مترتبةً على القوة العقلية. فيجب أولًا النظر في أي القوى التي أدت دورًا معينًا وأيها لم يؤد دورًا، ومن الطبيعي جدًا أنه لا يجب علينا انتظار غاية من القوة التي لم تقم بأي مهمة. مثلًا لو لم تتدخل القوة العاقلة ولم تقم بأي دور في القيام بفعلٍ من الأفعال الاختيارية، لا يجب أن نكون بانتظار غاية عقلانية من هذا الفعل الاختياري؛ لأن العقل أصلًا لم يقم بأي دور لتصل النوبة بعد ذلك إلى السؤال عن غاية العقل من الفعل؛ ثانيًا تجدر الإشارة إلى

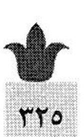


أن الأمر في تغاير غاية كل قوة مقارنةً مع أختها يشابه تغاير الأدوار التي تقوم بها كل قوة من القوى في إطار إنجاز الفعل الاختياري.

من القهري أن يكون لكل قوة من القوى غاية تخصها، فتكون غايتها بذلك متمايزةً عن غايات القوى الأخرى، وإذا لم يكن لقوة معينة نفس غاية قوةٍ ثانية لا ينبغي فهم الأمر على أن القوة الأولى فاقدة للغاية من أصل. فإن قامت قوة الخيال بدور معين من ضمن مراحل الإتيان بالفعل الاختياري دون أن يكون لدورها غاية عقلانية، لا ينبغي أن يُتلقى ذلك على أنه لا غاية للقوة الخيالية في فعلها ودورها التي أدته. نعم، لو لم يكن هناك غاية خيالية في البين، فحينها يمكن أن نكون أمام قوة أدت فعلًا دون أن يكون له غاية وهذا ما يعد نقضًا للعلة الغائية.

المقدمة الخامسة: تقدم أن كل واحدة من القوى المزبورة تقوم بمهمة وبفعل معين مع الالتفات إلى أن لكلٍ منها فعله الخاص الذي تؤديه القوة لغايتها الخاصة. وما يجب التوجه إليه الآن هو أن هذا الكلام لا يعني أبدًا أن كل القوى ستصل بالضرورة إلى غايتها. فالإقدام على الفعل لغاية يغاير الوصول إلى الغاية. ولا يعني كون الشيء ذا غاية إلا أن الفاعل يقوم بفعله توصلًا لهدف ولغايةٍ.

لا يمكن للفاعل أن يقوم بعمل دون أن يكون لديه غاية فعلية، أما حتمية تحصيل الغاية والوصول إليها بعد الإتيان بالفعل من الفاعل فأمر آخر لم يقم عليه الدليل، بل يمكن مشاهدة خلافه في موارد كثيرة ومتعددة. كم هي الأهداف التي يبذل الإنسان قصارى جهده للوصول إليها دون أن يتحقق شيء مما يأمل. فمن الممكن إذن أن يأتي الفاعل بالفعل بهدف الوصول إلى غاية من الغايات دون أن يتمكن في الواقع من الوصول إليها، وهذا لا ينافي الغائية بتاتًا.



أما الآن فلنتصدى للجواب عن السؤال الأول[1] لنرى ما حقيقة الأمر في تلك الأمور التي تسمى بـ «العبث»، «اللغو»، «الباطل» و«العادة». هل واقعًا يتم الإتيان بهذه الأفعال بدون غاية؟ هل يمكن لقوة من القوى أن تمارس دورها بدون غاية أو هدف؟ أو أن الأمر على العكس من ذلك بحيث إن بعض القوى مارست مهامها مع ملاحظة الغاية وبعض القوى الأخرى لم تقم بأي فعلٍ أصلًا ومن الطبيعي بتبع ذلك أن لا ننتظر منها غائيةً ما، فنكون بذلك قد اشتبهنا وخلطنا بتوقعنا وانتظارنا غاية القوة التي تتفعّل من القوة الأخرى التي ما أدت بعض المهام؟

الصحة تكمن في ما ذكر أخيرًا. فجميع الموارد التي نراها «عبثًا»، «باطلًا» أو «جزافًا» أو... ليست في الواقع باطلًا ولا عبثًا ولا جزافًا ولا ما شابه ذلك. لو دققنا في جميع تلك الموارد سنرى أن السبب في إطلاق هكذا أسماء عليها عدمُ وجود مبدأ عقلاني وفاعل عقلاني في هذه الأفعال. ففي مقام الإتيان بهذه الأفعال لم تتدخل القوة العاقلة فلم يتجاوز مبدأ هذه الأفعال المتخيلة، لكننا مع هذا ننتظر منها غايةً عقلانيةً فنظن أنها عبث وباطل وجزاف باعتبار أنه لا غاية عقلانية تترتب على هذه الأفعال.

فإذا ما نظرنا إلى هذا النوع من الأفعال مع ملاحظة العلل والمبادئ التي أنتجته سنجد غايات لجميع تلك العلل والمبادئ. إن أدت هذه القوى دورًا معينًا وقامت بفعلٍ معين فلا بد لديها غاية ما؛ وهي قد تصل أحيانًا إلى غايتها وقد لا تصل في أحيان أخرى، لكن فعلها على كل حال لا يخلو من غاية. أما إذا نظرنا إلى هذه الأفعال بملاحظة القوة التي تتفعّل ولم تتدخل في إنتاج تلك الأفعال - أي بملاحظة القوة العاقلة - فسنجد

---

(١) طرح هذا السؤال في المقطع ٢٧-٣.



أنه لا وجود للغاية التي تقع هدفًا ومرادًا لهذه القوة وطبعًا يجب أن لا تكون هكذا ملحوظةً بالأصل؛ لأن القوة المزبورة لم تتدخل أصلًا ليكون لها غاية. فالفاعل الذي تدخّل في الفعل كان له غاية أما الفاعل الذي لم يكن له غاية في الفعل لم يكن فاعلًا في الأصل ولم يتدخل في إنتاج الفعل وإيجاده.

٢٧-٣-٢. الغائية والشعور أو الإدراك

للتحقق مما إذا كان هناك تلازم بين الغائية من جهة وبين الشعور والإدراك من جهة أخرى أو لم يكن لهذا التلازم أصل ولا وجـود، لا بد من سبر وتقسيم[١] الأفعال الغائية للموجودات ذات الشعور - التي يقر الجميع ويعترف بغائيتها - لنتمكن من الوقوف على مناط الغائية الحقيقي ولنتبين صحة كون إدراك الغاية دخيلًا في مناط الغائية من عدم صحته.

يمكن القول إن لدينا جملةً من الخصائص التي نجدها في الأفعال التي يقوم بها الإنسان لغايات وأهداف معينة، من قبيل تناوله الطعام من أجل الشبع، النوم من أجل الراحة، المشاركة في المسابقات والتحديات إثباتًا لتفوقه وتقدمه، قراءة الكتب للاطلاع وغيرها الكثير من الأفعال الأخرى:

١. الفاعل هو الإنسان.

٢. يحيط الفاعل علمًا بعمله وبنتيجة عمله أيضًا.

٣. الإرادة هي العامل الإجرائي للفعل.

---

(١) «السَبْر» أو «السِبْر» بمعنى الأصل، والمراد من السبر والتقسيم إحصاء جميع أوصاف الموضوع المحتمل أن تكون علةً للحكم الذي نريد الوقوف على علة ثبوته للموضوع، ثم نحدد العلة الحقيقية لثبوت الحكم محل الكلام من خلال التفحص الدقيق للمحتملات كافةً.



٤. يحوز الإنسان لذةً ما جراء وصوله إلى هدفه، ويجد شيئًا من التأذي وعدم الراحة إن لم يصل إلى هدفه المرجو.

٥. يهدف الفاعل إلى غاية ما، ويعمد إلى الإتيان بالفعل - من بين جميع الأفعال التي يمكنه الإتيان بها - الذي يراه وسيلةً موصلةً إلى هدفه.

٦. يرفع الفاعل حاجته من خلال هذه الوسيلة.

تجتمع جميع هذه الخصائص في الإنسان وتدخل جميع هذه الأمور في آلية إنتاج الفعل الغائي عند الإنسان. ويجب هنا النظر في هذه الخصائص للوقوف على الأمر الذي يكون مناطًا وملاكًا للغائية. فهل تدخل جميع هذه الأمور في مناط الغائية، أو أن الغائية تتقوم ببعض هذه الأمور دون أن يكون للأمور الأخرى دخالة في الغائية، فتكون بالتالي هذه الأمور غير الدخيلة ناتجةً عن خصوصية في الإنسان؟ لتحصيل إجابة شافية لهذا السؤال يجب الاستفادة من التجربة الذهنية والخيالية التي يسمّيها أهل المنطق بالسبر والتقسيم.

فلنفرض في البداية أن الفاعل ليس الإنسان، ولنأخذ جميع الجوانب الأخرى مجتمعةً في الحسبان (الشعور والإرادة واللذة والتوجه إلى الهدف والتوصلية[1]). سنجد - بسهولة - أن إنسانية الفاعل ليست دخيلةً في غائية الفعل، فسيبقى الفعل غائيًا على الرغم من كون الفاعل موجودًا آخر غير الإنسان.

ثم فلنفرض أن الفاعل لا ينوبه لذة ولا أذًى مع المحافظة على باقي الجوانب. سنجد في هذا الفرض أيضًا وبسهولة أنه لا دخالة لوجود اللذة أو الأذى في غائية الفعل.

(١) الظاهر أن مراده من التوصلية كون الفعل رافعًا للحاجة وأنه يُتوصل به إليها. (المترجم).



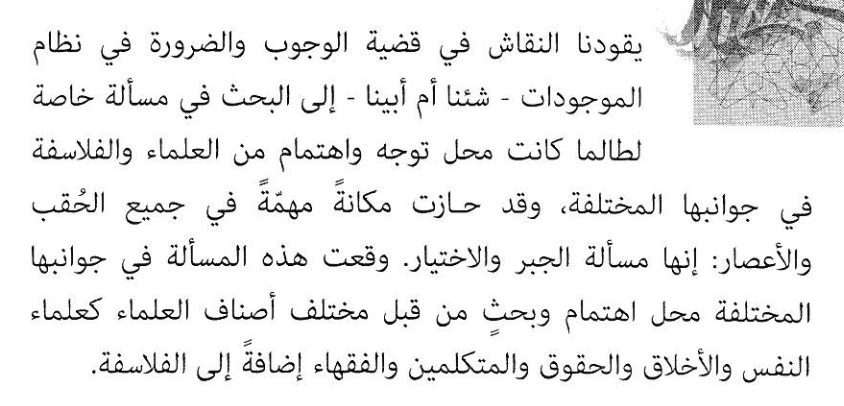
في المرحلة الثالثة فلنفرض عدم دخالة الإرادة كعامل إجرائي للفعل؛ أي فلنفرض أن الموجود - سواء كان إنسانًا أم لم يكن - المطلع على الغاية والوسيلة التي يصل من خلالها إلى غايته، يتوجه إلى هدفه ويحصله من خلال قواه الداخلية الطبيعية دون أن يريد أو يصمم. هنا أيضًا سنجد أن غائية الفعل لا تزال محفوظةً.

في الخطوة الرابعة فلنفرض وجود التوجه إلى الهدف والاندفاع لرفع الحاجة والتوصل إلى الغاية، دون أن يكون لدينا شعور أو اطّلاع في البين. في هذا الفرض أيضًا سيكون لدينا غائية وسيتم الإتيان بالفعل لغاية معينة.

أما لو فرضنا العكس، أي لو لم يكن لدينا توجه إلى هدف معين ينتهي بانتخاب وسيلة لتحقيقه ولم يكن لدينا استكمال للفاعل مع المحافظة على جميع الجوانب الأخرى، فسنرى أن الغائية لن تبقى على حالها. من هنا يتضح أن الدخيل في الغائية هو الأمران الأخيران فقط، وكون هذَين الأمرَين غير منفكّين في الخارج عن بعضهما البعض يجوز لنا اعتبارهما أمرًا واحدًا. فما يشكل روح الغائية وأسّها هو سير الموجود القابل للتغير والتكامل في اتجاه معيّن؛ اتجاه تكامل هذا الموجود؛ وجميع الخطوات التي تقع في هذا الاتجاه ما هي إلا مقدمات توصلية لذلك الكمال، ومن الصحة بمكان ما قاله بعض الفلاسفة المعاصرين من أن: حقيقة الغاية عبارة عن صورةٍ أكمل لوجود شيء، صورةٌ تقع في طريق تكامل الشيء فتتبدل الصورة الأنقص بالصورة الأكمل في هذا الطريق.



٢٨
الجبر والاختيار[١]



يقودنا النقاش في قضية الوجوب والضرورة في نظام الموجودات - شئنا أم أبينا - إلى البحث في مسألة خاصة لطالما كانت محل توجه واهتمام من العلماء والفلاسفة في جوانبها المختلفة، وقد حـازت مكانةً مهمّةً في جميع الحُقب والأعصار: إنها مسألة الجبر والاختيار. وقعت هذه المسألة في جوانبها المختلفة محل اهتمام وبحثٍ من قبل مختلف أصناف العلماء كعلماء النفس والأخلاق والحقوق والمتكلمين والفقهاء إضافةً إلى الفلاسفة.

يرتبط هذا البحث بعلم النفس من جهة تعلّقه بكيفية صدور الأفعال من الإنسان وطرز تحقق المقدمات الذهنية والنفسية لأفعال الإنسان وحركاته، ويرتبط بالفلسفة من جهة الظن بأن الجبر هو نفس ضرورة أفعال الإنسان ولا ضرورتها في نظام العام للوجود، وترتبط بعلم الكلام وبإلهيات الفلسفة من جهة صلته بكيفية تعلّق علم الباري تعالى وإرادته بأفعال الإنسان، ويرتبط بالفقه والحقوق من جهة انتفاء موضوع التشريع والتقنين والمسؤولية والثواب والعقاب (البشري والإلهي) بناءً

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٦٠٧ إلى ٦١٥.

على الجبر، ومن جهة اتصاله بجبلة الإنسان وطينته وثبات أخلاقه وعدم تغيرها فإنه يرتبط بعلم الأخلاق.

وقد أوجبت الأبحاث المختلفة للجوانب المتعددة لموضوع الجبر والاختيار إبهامًا في مجال مفهوم الجبر والاختيار؛ أي إنها أوجبت أن لا يكون هناك تعريف معيّن أو مفهوم مشخص لهاتَين الكلمتَين عند جميع العلماء، فعمدت كل مجموعة منهم - بحسب فهمها واتجاهاتها - إلى إعطاء تعريف وتفسير خاص لكل من الجبر والاختيار. على الرغم من كل ذلك بقي هناك مساحة اشتراك بين الجميع، وهي تكمن في إرادة الكل بيان حدود وإطار حرية الإنسان في العمل، بعبارة أخرى، أراد الجميع البحث في ما إذا كان الإنسان حرًا في القيام بأفعاله أو لا، وأرادوا تفسير الحرية على فرض ثبوتها للإنسان. وما يهمنا هنا هو بحث المسألة من جهتها الفلسفية؛ أي من جهة ارتباطها بمسألة الضرورة والوجوب في نظام الوجود.

٢٨-١. بيان مشكلة الجبر

بالبناء على مبدأ الضرورة والوجوب في نظام الوجود، لن توجد أي حادثة في هذا العالم دون أن تكون واجبةً وضروريةً. معنى هذه الجملة، مع الالتفات إلى ما تقدّم من أبحاث، أن كل حادثة تتحقق علتها التامة فلا بدّ من أن تتحقق هي بدورها بالجبر والضرورة، ومن المحال أن لا يتم ذلك، وإن لم تتحقق علتها التامة سواء كان ذلك من حيث عدم اكتمال ظروف الوجود أو من حيث وجود المانع، فإن تلك الحادثة لن تتحق بالجبر والضرورة؛ أي إنه من المحال أن تتحقق. إذن يحكي تحقق كل حادثة في هذا العالم عن وجود علتها التامة وبالتالي عن ضرورتها، ويحكي عدم تحقق كل حادثة ممكنة عن عدم تحقق علتها التامة وبالتالي عن عدم



ضرورتها بل يحكي عن ضرورة عدمها. بالبناء على ما مر سابقًا، فإن إنكار حاكمية قانون العلية على تحقق الحوادث في هذا العالم مساوق للصدفة والاتفاق ولإنكار كل نوعٍ من النظم والقانون في آلية هذا العالم؛ كما أن إنكار قانون الضرورة في نظام الوجود يساوق أيضًا الصدفة والاتفاق وإنكارَ كل نوع من النظام والقانون[١]. لا استثناء في هذا القانون أبدًا، فلا تجري الأمور بنحو أن حوادث العالم توجد وتنعدم في بعض الموارد وفق قانون العلية العام والضرورة العامة، بينما توجد الحوادث وتنعدم في موارد أخرى بالصدفة والجزاف والاتفاق.

هنا يستحكم إشكال الجبر، فبعد القول بأن نظام العالم نظام ضروري ووجوبي وبأن كل ما فتح مجال التحقق له فهو متحقق بل المحال أن لا يتحقق، وكل ما لم يفتح له مجالٌ للتحقق فلن يتحقق بل من المحال أن يتحقق، والأمر نفسه يجري على الأفعال والحركات الصادرة من الإنسان باعتبارها جزءًا من حوادث هذا العالم؛ ما يجب أن يصدر من الإنسان سيصدر قطعًا شاء الإنسان أن يصدر منه ذلك أم لم يشأ وما يجب عدم صدوره فإنه لن يصدر شاء الإنسان أم أبى؛ لن نجد فعلًا واحدًا من أفعال الإنسان يمكن القول عنه إنه من الممكن أن يصدر ومن الممكن أن لا يصدر؛ بالتالي ليس للإنسان في أعماله وأفعاله أدنى حرية واختيار. الاختيار يساوق الإمكان، والجبر يساوق الضرورة، وكما رأينا سابقًا فإن عالمنا عالم ضرورة لا عالم إمكان.

بعبارة أخرى، كما هو الحال في حركات الأجرام - العملاقة منها والصغيرة - في هذا العالم بدءًا بالذرات وانتهاءً بالكواكب والسيارات

---

(١) يتضح هذا المطلب بالرجوع إلى الدليل الذي أقيم على قانون الجبر العلي - المعلولي (انظر: المقطع ٢٥-١).



العظيمة من جهة كونها خاضعةً لحكم قوانين ونواميس ضرورية لا تقبل التخلف وكما هو الحال في حوادث من قبيل الخسوف والكسوف والزلازل والمد والجزر وتقلب الليل والنهار وهطول الأمطار والثلوج في جريانها وفق علل محددة قطعية، فإن الأفعال والحركات الصادرة من الإنسان تخضع لحكم قوانين ونواميس معينة وقطعية أيضًا.

من هنا، انعدم المجال لأي نوع من الإمكان أو الحرية أو الاختيار، بعكس الضرورة والجبر والتحديد فإنها تملأ العالم بأسره. عليه لا يمكننا تحمل أي نوع من التكليف والقانون والمسؤولية الإلهية أو البشرية ولا يمكن أن يتوجب علينا أي نوع من الثواب أو العقاب؛ لأن التكليف والمسؤولية والثواب والعقاب فرع الحرية، وبما أن كل ما هو موجود فبالجبر والتحديد لا يعود هناك أي معنًى لأمثال هذه الأمور.

تتمتع هذه المسألة بجنبة عملية إضافةً إلى جنبتها النظرية؛ لأنه وكما نعلم فإن الجبر يستلزم الخروج من عهدة التكليف والمسؤولية والقول بانعدام تأثير التربية والأخـلاق، وفي النتيجة يلزم التفلّت والانحطاط والكسل والاستسلام، هذا والوقوف على الآثار السلبية العملية والأخلاقية التي يتضمنها ويكتنفها الفكر الجبري لا يحتاج إلى أكثر من قليلِ تأمل وتفكر. كم من الأشخاص تعلّق وتحجج بنظرية الجبر تملصًا من أعمالهم القبيحة والشنيعة. بعد هذا كله فلنخض في طيات البحث وتفاصيله.

٢-٢٨. الآراء المختلفة في مسألة الجبر والاختيار

يمكن تلخيص الآراء التي طرحت في مسألة الجبر والاختيار بالتالي:



رأي أصحاب الجبر المطلق: يرون أن صدور الأفعال من الإنسان ضروري وجبري وأن الإنسان لا يملك أدنى مراتب الحرية والاختيار، وأنه لا يتعلق به أي نوع من التكليف أو المسؤولية مطلقًا.

رأي الماديين الجدد: يرون أن صدور الأفعال من الإنسان جبري دون أن يكون هناك أي مجال للحرية والاختيار، لكنهم يذهبون مع ذلك إلى صحة التكليف والمسؤولية بالنسبة إلى الإنسان.

رأي منكري الضرورة العلية - المعلولية: ينكرون أي حاكمية للضرورة أو الوجوب في هذا العالم، وفي النتيجة فلا ضرورة تحكم أفعال الإنسان وتصرفاته. وهو رأي ذهب إليه جملة من المتلكمين ومن الفيزيائيين الجدد.

رأي بعضٍ من المتكلمين ومن الأصوليين: ذهب هؤلاء إلى القول بأن العلية والمعلولية وكذا الضرورة العلية - المعلولية منحصرة في المادة والماديات فقط، بينما تكون العلاقة بين غير المادي - من قبيل الذات الإلهية المقدسة والنفس الإنسانية - وبين آثاره علاقةَ الفاعل بآثاره وليست علاقة العلة بمعلولها. بناءً عليه فإنه وعلى الرغم من قولهم بكون المعلول ضروريًا بالنسبة إلى علته إلا أنهم لم يقولوا أن الفعل ضروري بالنسبة إلى فاعله.

رأي بعض علماء النفس: لا يحكم أي نوع من الضرورة أو الوجوب أو الجبر أفعال الإنسان وتصرفاته؛ لأن أفعاله إنما تتم عن إرادة والإرادة متحررة من قانون العلية العام.

رأي حكماء الإسلام المحققين: يرون بأن نظام الإسلام نظام ضروري لا يقبل أي استثناء أبدًا، وفي عين الحال يرون بأن الإنسان حر ومختار في



أفعاله وآثاره الصادرة عنه، حتى إنه يملك أقصى صور الحرية، دون أن يكون هناك أي تنافٍ بين حريته واختياره وبين ضرورة نظام الوجود.

يتضح من الآراء المتقدمة أن بالإمكان تصنيف مخالفي الحكماء إلى مجموعتَين أساسيتَين: المجموعة الأولى تذعن بالضرورة العلية - المعلولية لكنها لا تعتقد بحرية الإنسان واختياره؛ أما المجموعة الثانية فهي تضم الذين أنكروا بنحو من الأنحاء الضرورة العلية - المعلولية في مجال الأفعال الإنسانية إلا أنهم قبلوا بكونه مختارًا وحرًا.

وفي الحقيقة فإن كلتا المجموعتَين تشتركان في الاعتقاد بنوع تلازم بين القول بقانون الضرورة العلية - المعلولية والقول بكون الإنسان مجبورًا من جهة، وبين القول بعدم الضرورة العلية - المعلولية وبالتالي حرية الإنسان من جهة أخرى؛ غاية الأمر أن المجموعة الأولى قبلت بالضرورة العلية - المعلولية ونفت حرية الإنسان واختياره بينما قبلت الأخرى حرية الإنسان ورفضت الضرورة العلية - المعلولية.

وقعت نظرية الحكماء في المقابل تمامًا لهذه العقيدة المشتركة بين المجموعتَين المتقدمتَين: فلم يقولوا بأي نوع من التلازم بين قانون الضرورة العلي - المعلولي وبين كون الإنسان مجبورًا ولا بالملازمة بين عدم الضرورة العلية - المعلولية وبين اختيار الإنسان وحريته؛ بل ذهبوا إلى القول بأن الضرورة العلية - المعلولية فيما يخص الإنسان مع ملاحظة العلل والمقدمات الخاصة بأفعال الإنسان وحركاته تؤيد كل التأييد حرية الإنسان واختياره بل إلى القول بأن إنكار الضرورة العلية - المعلولية في مجال الأفعال الإنسانية يوجب محدودية الاختيار الإنساني وسلب الحرية عنه. هنا يأخذ هذا البحث شكلًا وإطارًا جديدًا وبديعًا.



٢٨-٣. الرد على نظرية الجبر

يجب - من أجل إثبات نظرية الحكماء - بيان أمرَين أساسيَين: الأول أن نفي الضرورة العلية - المعلولية لا يستلزم الحرية والاختيار لدى الإنسان، بل ينافيهما؛ والثاني أن الضرورة العلية - المعلولية في أفعال الإنسان لا تنافي الاختيار أبدًا، بل تؤيده وتعززه.

٢٨-٣-١. عدم استلزام الضرورة العلية - المعلولية لاختيار

إن لم نقل بجريان الضرورة العلية - المعلولية في أفعال الإنسان أو في مبادئها كالإرادة مثلًا - أي إن لم نقل بأن للعلة التامة من هذه الأمور نسبة الضرورة إلى معلولها - فسنضطر لتفسير حدوثها وعدم حدوثها باللجوء إلى الصدفة؛ يستحكم ذلك سواء نفينا أن تكون العلاقة بين هذه الأمور علاقة الفعل بفاعله، أو علاقة المعلول بعلته، أو قلنا بأن العلاقة بينها علاقة المعلول بعلته، أو علاقة الفعل بفاعله مع نفي الضرورة في ترتب وجود هذه الأمور أو عدمها على وجود العلة والفاعل أو على عدم وجودهما. في الخلاصة - وكما قلنا سابقًا - فإن نفي الضرورة العلية - المعلولية تستلزم فرض الصدفة والجزاف والاتفاق.

على كلٍّ، فإن القبول بالصدفة في هذه الأمور يجعل من الإنسان متوقعًا لصدور أي نوع من الأعمال والتصرفات في مختلف الحالات والآنات والظروف، ولا يمكنه أن يركن إلى فكرة عدم صدور فعلٍ منه في أي ظرف من الظروف، أو أي وقت من الأوقـات. ولو لم نقل بأن لأفعال الإنسان عللًا تامةً، وبأن العلاقة القائمة بينهما علاقة ضرورة ووجوب؛ بحيث تكون هذه الأفعال في وجودها وعدمها مرتبطةً فقط وفقط بوجود تلك العلل وعدمها، فيجب حينها أن نسلم زمام أفعال



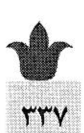
الإنسان للصدفة، ويجب أن نعتقد أيضًا بأنه لا يمكن أن يكون للإنسان أي دخالة في أفعاله وتصرفاته.

لا شك ولا ريب في التلازم بين هذا الفرض وبين التحديد وسلب القدرة والاختيار والحرية عن الإنسان، بل يترتب أكثر من ذلك؛ حيث لا يبقى لدينا في هذه الحالة أي معنًى للحرية أصلًا؛ أضف إلى أنه لا يمكننا في هذه الصورة أيضًا أن ننسب الفعل لا للإنسان ولا لأي فاعل آخر.

بالتالي فإن أولئك الأشخاص الذين حاولوا الهروب من الجبر من خلال الإنكار التام لقانون العلية العام، أو من خلال الإنكار التام لقانون الضرورة العلية - المعلولية، أو من خلال تخصيص أحد هذَين القانونَين من خلال استثناء أفعال الإنسان أو إرادتـه واختياره، قد سلكوا طرقًا مسدودةً ليست ذات نفع.

هذا وسلوك هذه السبل للتخلص من الجبر - على فرض صحة ذلك - وإن أدّى إلى تخليص الإنسان من جبر العلة الخارجية إلا أنه أوقعه من جهة أخرى في صورة أخرى من صور التحديد؛ لأننا نكون بذلك قد سلبنا الحرية والاختيار عن الإنسان من خلال الصدفة والجزاف والاتفاق.

الاشتباه الذي وقع فيه العلماء يكمن في هذا الأمر بالضبط؛ فقد ظن هؤلاء أن إنكار الضرورة العلية - المعلولية يخرجهم من تحت نير القول بالجبر سواء كان للعلل الطبيعية أو للعلل فوق الطبيعية، لكنهم لم يلتفتوا إلى أن نفس فرضيتهم توجب سلبًا للحرية والاختيار الإنسانيَين؛ لكن بطرق أخرى بحيث تُلقى زمام الأمور جميعًا بيد الصدفة والجزاف التي لا حساب لها ولا كتاب.



٢٨-٣-٢. عدم منافاة الضرورة العلية - المعلولية للاختيار

لا تتنافى ضرورة أفعال الإنسان وتصرفاته في نظام الوجود مع حريته واختياره أبدًا؛ لأن الضرورة اللاحقة بالمعلول إنما تلحقه من طرف علته التامة. وبالتالي فإن أفعال الإنسان تتصف بالضرورة بوجود عللها التامة.

العلة التامة لأفعال الإنسان مركبٌ يجمع الغرائز والميول والمشاعر والخبرات الذهنية وقوة العقل وموازنة الأمور والتفكير بالعاقبة والعزم والإرادة. يجب أن يحتوي كل فعلٍ صادر من الإنسان على مرادٍ من مراداته، ويجب عليه أيضًا أن يتوافق مع إحـدى الميول أو الغرائز الإنسانية.

من هنا لم يكن بالإمكان للقوى الإنسانية أن تقدم أو تعزم على الفعل الذي لا يحتوي على أي من الأهداف التي يريدها الشخص، أو لم تكن لتُرضي أيَ ميل أو غريزة لديه، بتعبير الفلاسفة فإن ذلك مستحيل إن لم تصدق النفس فائدة الفعل أو تمضيها.

بعد أن يتوافق الفعل مع بعض الميول النفسية وبعد إمضاء فائدته والتصديق بها تتدخل جميع الخبرات والمعلومات الذهنية للإنسان، ثم تقوم قوة الموازنة والمقايسة بدراسة الفعل لتأتي القوة العاقلة في النهاية فتنظر في الفعل من جيمع جوانبه - بقدر الإمكان - وتركز على مآلاته ونتائجه؛ وفي الحال الذي يكون الفعل وعلى الرغم من توافقه وإرضائه لبعض الميول مكتنفًا لبعض السلبيات والأضرار، كأن تكون لذته عابرةً قصيرةً ومستلزمةً لندم دائم أو إذا ما كان موافقًا لبعض الغرائز الدنيّة مخالفًا لبعض الغرائز السامية، ففي هذه الحالة ستقاوم الإرادة الميل لتجعله يتراجع أمامها. وأما لو لم تكن هناك أي موانع من هذه



الجهة، أو كانت الموانع أقل من الفوائد والإيجابيات المترتبة على الفعل فإن النفس توجد حالةً من الإرادة والعزم ليقع الفعل بعد ذلك.

إذن فإن الإنسان سيرجح بعد المقايسة والموازنة بين الفوائد والأضرار جنبة الترك في إحدى الحالتَين السابقتَين وسيرجح جانب الفعل في الصورة الأخرى، وفي كلتا الحالتَين فإن الأمر الذي يعطي الوجود والضرورة للفعل إنما هو انتخاب الإنسان وإرادتـه واختياره. بالتالي، فإنه من الصحيح أن كل فعل من أفعال الإنسان لو تحقق فإنه سيتحقق بالضرورة وإن تُرك فإنه متروك بالضرورة، إلا أن العلة التي تفيض الضرورة علة تحقق الفعل أو تركه هي الإرادة والاختيار والانتخاب الإنساني لا أي شيء آخر. فمعنى الضرورة هنا أن الاختيار الإنساني هو الذي يجعل الأفعال الإنسانية تتصف بالضرورة، فهي ضرورة لا تنافي الاختيار إطلاقًا، بل تؤكدها وتؤيدها.

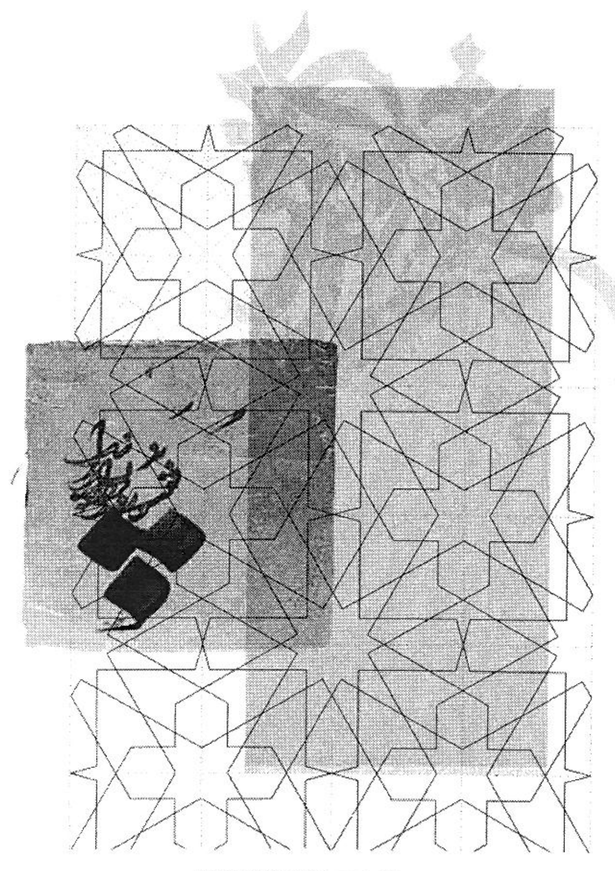
فلا ينبغي لقولنا أن بعض أفعال الإنسان ضرورية الوجود وبعضها ضروري العدم أن يوجب اشتباهًا يخلّف تصورًا خاطئًا بأن أفعال الإنسان لا يمكن أن تتصف بالإمكان، فلا يمكن أن يقال عن فعل من الأفعال الإنسانية أنه يمكن أن يؤتى به ويمكن أن لا يُؤتى به.

حينما نقول عن فعلٍ أنه قابلٌ للتحقق فذلك يعني أنه بفرض تحقق جميع شروطه وأجزاء علله قابلٌ للتحقق، وحينما نقول عن فعلٍ من الأفعال أنه غير قابل للتحقق فذلك يعني أنه على فرض عدم اجتماع الشرائط والمقدمات غير قابل للتحقق، وإلا فإن كل فعل من الأفعال قابل بنفسه لأن يكون متحققًا، وقابل لأن لا يكون كذلك أيضًا. كما أنه قد يقال عن كل فعلٍ أنه من الممكن أن يكون، ومن الممكن أن لا يكون في حالة ما إذا لاحظنا بعض شروطه ومقدماته الوجودية (لا جميعها).



فإذا ما لاحظنا الفعل بالمقايسة إلى الذات الإنسانية فقط مهملِين الإرادة والعلم والاختيار الإنساني، فإن ذلك الفعل سيكون ممكن الصدور من الإنسان وممكن عدم الصدور منه، أما لو لاحظنا الفعل مع الإنسان العالم والمريد والمختار لهذا الفعل فستكون نسبة هذا الفعل إلى الإنسان الضرورة لا الإمكان.





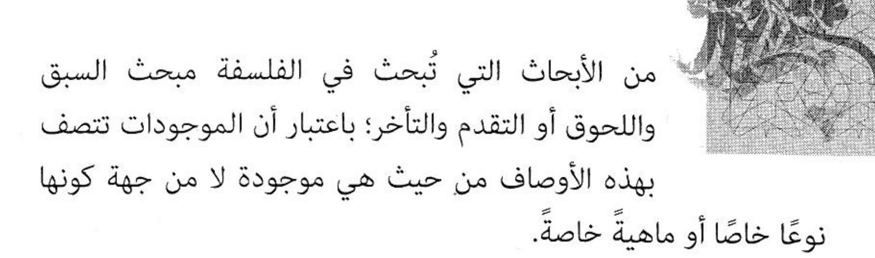
القسم الثامن:

التقدم والتأخر





٢٩
أقسام التقدم والتأخر[١]



من الأبحاث التي تُبحث في الفلسفة مبحث السبق واللحوق أو التقدم والتأخر؛ باعتبار أن الموجودات تتصف بهذه الأوصاف من حيث هي موجودة لا من جهة كونها نوعًا خاصًا أو ماهيةً خاصةً.

توضيحًا لتصور المسألة أكثر نلاحظ مسألة الزمان؛ نحن ندرك بين أجزاء الزمان نوع علاقة نعبر عنها بـ«التعاقب» أو «التقدم والتأخر» أو «السبق واللحوق» أو ما شاكل ذلك من التعابير. فالأمس مثلًا متقدم على اليوم، واليوم متأخر عن الأمس أيضًا. من البيّن أن هذه العلاقة ليست من سنخ العلاقات الجعلية التواضعية، لنتمكن بالتالي من جعل اليوم متقدمًا على الأمس من خلال تغيير الاعتبار أو الوضع، أو من جعل الأمس مؤخرًا عن اليوم مثلًا، فالرابطة بين أجزاء الزمان واقعية، وقائمة بغض النظر عن ذهننا وفرضنا واعتباراتنا.

بحثنا هنا سيتمحور حول هذه العلاقة؛ أي إننا:

---

(١) لمزيد من التوضيح فيما يخص البحث في هذا الفصل وفي الفصلَين التاليَين، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٠، الصفحات ٤٦١ إلى ٥٠٨ (بتلخيص وتصرف يسير).

١. نريد أن نقف على علاقة التقدم والتأخر؛ لنعرف أنه من الممكن أن يكون لها مصداق إضافةً إلى كون العلاقة بين أجـزاء الزمان من مصاديقها. سنتعرض لهذا المطلب في هذا الفصل تحت عنوان «أقسام التقدم والتأخر».

٢. نريد أن نقف على حقيقة علاقة التقدم والتأخر لنرى معناها ما هو؟ لنرى ما هي الخصائص التي يجب أن تتوافر في الشيئَين لتتصف العلاقة بينهما بأنها علاقة تقدم وتأخر؟ سنجيب عن هذه الأسئلة إن شاء الله في الفصل القادم تحت عنوان «حقيقة التقدم والتأخر»؛

٣. نريد أن نقف على كيفية تحقق أقسام التقدم والتأخر؛ لا شك في اشتراك جميع الأقسام بذلك الشيء الذي يعبر عنه بـ«التقدم والتأخر»، لكن هذه الأقسام تمتاز أيضًا ببعض الجوانب التي يتميز فيها كل قسم عن الآخر. بماذا تتفاوت هذه الأقسام وتختلف؟ سيتضح جواب سؤالنا الحاضر في هذا الفصل من خلال تحديد ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من الأقسام.

٤. ما هو ملاك التقدم في التقدم والتأخر الزماني؟ سيتكفل الفصل الواحد والثلاثون من هذا الكتاب في الإجابة عن هذا السؤال.

ذكر الفلاسفة تسعة أنواع للتقدم والتأخر: التقدم الزماني، التقدم الرتبي، التقدم بالشرف، التقدم بالطبع، التقدم بالعلية، التقدم بالتجوهر، التقدم بالحقيقة، التقدم الدهري والتقدم بالحق. سنعمد هنا للبحث في سبعة أنواع منها غاضي الطرف عن النوعَين الأخيرَين.



٢٩-١. التقدم الزماني

يعد التقدم والتأخر أمرًا واضحًا بحيث إن التوضيح الذي قدمناه عنه سابقًا يعتبر توضيحًا كافيًا. النكتة التي يجب الإلفات إليها هنا، وجود تقدم وتأخر زماني بين الأشياء الزمانية بتبع نفس الزمان. نقول مثلًا بأن سعدي متقدم على حافظ. لماذا؟ لأن سعدي مولود في القرن السابع بينما ولد حافظ في القرن الثامن، والقرن السابع متقدم بنفسه على القرن الثامن.

طبعًا من المسائل المهمة والأساسية في هذا السياق مسألة حقيقة العلاقة القائمة بين الزمان وبين الأمور الزمانية، ومسألة كون الزمان ظرفًا منفصلًا تتموضع الزمانيات فيه أو العكس من ذلك بحيث إن العلاقة بين الظرف والمظروف مجرد تحليل ذهني. هذه المسائل على الرغم من أهميتها إلا أننا لن نخوض فيها باعتبار أنها غير مرتبطة كل الارتباط ببحثنا الحالي.

٢٩-٢. التقدم الرتبي

المراد من التقدم الرتبي أو التقدم بالرتبة هو التقدم بالترتيب. فلو فرضنا أ مثلًا كمبدأ من المبادئ وفرضنا أمرَين آخرَين ب وَ ج مرتبطين بـ أ بعلاقة من نوع واحد، إلا أن رصيد أحدهما من هذه العلاقة - كـ ب مثلًا - أكثر من نصيب الآخر - ج مثلًا - ، في هذه الحالة نقول بأن ب متقدم على ج؛ أي إن ب متقدم على ج في انتسابه إلى أ. عليه، فإن هذَين الأمرَين على الرغم من كونهما يشتركان في الانتساب إلى أ، فإن لهما جهة امتياز أيضًا، إلا أن هذا الامتياز يكمن في نفس ما به الاشتراك بينهما؛ أي إن لأحدهما نسبةً أكثر من الآخر فيما يشتركان به وللآخر نسبة



أقل مما يشتركان به وهو الانتساب إلى أ. يطلق على هذا الأمر المشترك اصطلاح «ما فيه التقدم» أو «ملاك التقدم».

هذا وللتقدم الرتبي مصداق أيضًا في الأجزاء المكانية وفي الأمور المكانية وفي غيرهما أيضًا. لو دخلنا المسجد مثلًا واعتبرنا المحراب هو المبدأ، فسنقول حينها أ، إمام المسجد متقدم على المأمومِين. بناءً على ما تقدم، فإن تقدم الإمام على المأمومين يعني أن لدينا نسبةً بين الإمام والمحراب ونوع النسبة نفسها بين المحراب والمأمومين؛ فلدى الاثنَين نسبة مشتركة مع المحراب، لكنهما مختلفان في أن الرصيد الذي يملكه المأموم من هذه النسبة الإمامُ يملكه أيضًا دون العكس؛ لأن للإمام رصيدًا من النسبة إلى المحراب لا يملكه المأموم، والنسبة المشتركة بينهما ليست إلا القرب من المحراب. فالقرب إلى المحراب أمر مشترك بين الإمام والمأموم، لكن للإمام سهمًا من هذا القرب لا يملكه المأموم ولا عكس، فكل سهم يملكه المأموم يملكه الإمام أيضًا.

يعتبر وجود مبدأ في هذا النوع من التقدم والتأخر ضروريًا ويتحدد من خلال فرضنا وانتخابنا له، ويمكن أن يصير المتقدم متأخرًا والمتأخر متقدمًا إذا ما غيرنا المبدأ؛ فلو اعتبرنا الجهة المقابلة للمحراب في مثال المسجد هي المبدأ سيكون المأمومون متقدمين على الإمام وسيكون الإمام متأخرًا عنهم.

والجدير بالذكر هنا أن كون انتخاب المبدأ في التقدم والتأخر الرتبي أمرٌ خاضع لنا، لا يجعل من التقدم والتأخر هذا أمرًا اعتباريًا فرضيًا، بل يوجب نسبية هذا النوع من التقدم والتأخر فقط لا أكثر.

ثمة فرق كبير بين كون الأمر اعتباريًا محضًا وبين كونه واقعيًا نسبيًا؛ فنسبية التقدم والتأخر بمعنى أنه من الممكن لشيءٍ أن يتقدم على شيءٍ



آخر في مقام مقايسته مع أمرٍ ثالث، ويمكن له أيضًا أن يكون متأخرًا عن الشيء الآخر نفسه في مقام المقايسة إلى مبدأ آخر، لا أن بإمكانه أن يكون متأخرًا عن شيءٍ بالفرض والاعتبار مع كونه متقدمًا على نفس الشيء في مقام قياسه إلى المبدأ نفسه.

وكما مر سابقًا فإن للتقدم والتأخر الرتبي مصاديق لا تنحصر في أجزاء المكان أو الأمور المكانية. مثاله: إننا نجد بين الجسم والإنسان جملةً من الأنواع المتوسطة بينهما، ويمكن ترتيب هذه الأنواع بإحدى طريقتَين: «جسم، عنصر، معدن، نبات، حيوان وإنسان» أو «إنسان، حيوان، نبات، معدن، عنصر وجسم». الترتيب واحد واحد في كلتا الطريقتَين، لكننا إن اعتبرنا الإنسان مبدًا للترتيب فسيكون العنصر متقدمًا على المعدن والمعدن متقدمًا على النبات و...، أما في حالة جعل الإنسان مبدًا فسيكون الأمر بالعكس. فالتقدم والتأخر الرتبي صادق أيضًا في الأمور غير المكانية.

٣-٢٩. التقدم بالشرف

لو اشترك أمران في فضيلة واحدة، أي لو كان كل منهما حائزًا على تلك الفضيلة، مع حيازة أحدهما سهمًا أكبر من هذه الفضيلة مقارنةً مع سهم الآخر، فإنه يقال لذي السهم الأكبر متقدمًا بالشرف. مثلًا، النبي - صلى الله عليه وآله - مقدم على أمير المؤمنين - عليه السلام - من جهة مقام القرب من الله سبحانه؛ أي إن النبي الأكرم يتمتع بمنزلة القرب من الله سبحانه كما أن أمير المؤمنين يتمتع بها أيضًا؛ مع فرق بينهما في أن كل ما يتمتع به أمير المؤمنين من منزلة القرب يتمتع بها النبي الأكرم أيضًا ولا عكس؛ وهذا يعني أن للنبي الأكرم منزلةً من القرب لا يتمتع بها أمير المؤمنين. وحينما نقول إن زيدًا أعلم من عمرو فذلك يعني أن كلَيهما



عالم، كل منهما فقيه مثلًا فهما مشتركان في الفقاهة، مع فارق أن كل ما لدى عمرو من الفقاهة موجود لدى زيد، لكن لدى زيد شيء من الفقاهة لا يملكه عمرو. فالفضيلة هنا هي ملاك التقدم في هذا النوع من التقدم.

٢٩-٤. التقدم بالطبع

التقدم بالطبع هو نوع التقدم الذي تتصف به العلة الناقصة بالنسبة إلى معلولها. بيانه أننا قلنا سابقًا إن العلة التامة والناقصة تشتركان في أنه مع عدم العلة سيكون المعلول معدومًا بالضرورة مع فارق بينهما أنه مع وجود العلة التامة فإن المعلول ينوجد بالضرورة، أما العلة الناقصة فمع وجودها لا يتحتم وجود المعلول بالضرورة؛ فإذا ما وجدت العلة الناقصة ووجد معها باقي أجزاء العلة التامة ينوجد المعلول بالضرورة، وإلا فلا.

بعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون للمعلول وجود إلا وللعلة التامة وجود، ولكن يمكن أن يكون للعلة وجود ولا يكون للمعلول وجود.

معنى الكلام المتقدم آنفًا أنه يشترط في البداية أن يكون لدينا إمكان وجود للعلة الناقصة ثم للمعلول بعد ذلك. بناءً عليه، يمكننا القول إن العلة الناقصة متقدمة - في الأمر المشترك بين العلة والمعلول وهو إمكان الوجود هنا - على المعلول. هذا هو التقدم بالطبع، وملاكه إمكان الوجود.

٢٩-٥. التقدم بالعلية

التقدم بالعلية أو التقدم بالوجوب يعني تقدم العلة التامة على معلولها. ملاك هذا النوع من التقدم وجوب الوجود لا إمكانه. قلنا في بحث العلة والمعلول إن المعلول لا يشم رائحة الوجود ما لم يَصِر واجبًا: الشيء ما

لم يجب لم يوجد؛ فيجب في البداية سد جميع أبواب واحتمالات العدم بالنسبة إلى المعلول لينتفي بذلك إمكان عدم وجوده لينوجد بعد ذلك؛ ففي البداية يجب أن يلحق الوجوب بالمعلول ثم يلحقه الوجود؛ لكن المعلول يلحقه الوجوب بإيجاب علته له؛ فهو يتلقى الوجوب من علته إذن؛ ولا يمكن للعلة التي لم تتلقَ الوجوب أن توجب معلولها لتوجده بعد ذلك؛ ففي البداية يجب أن يلحق الوجوب بالعلة، ثم بالمعلول. بناءً عليه، تكون العلة متقدمةً في الوجوب على معلولها.

بعبارة أخرى، حينما نلاحظ العلة التامة ومعلولها، نجد أن العلة والمعلول يتصفان بالوجوب، فهما مشتركان فيه، لكن العلة متقدمة في هذا الأمر المشترك على المعلول. عليه، فإن ملاك التقدم في التقدم بالعلية أو بالوجوب، هو وجوب الوجود.

٦-٢٩. التقدم بالتجوهر

هذا النوع من التقدم يتناسب مع أصالة الماهية أكثر ولا يتماشى مع أصالة الوجود إلا في عالم الاعتبار. عليه، فلنفرض أننا مناهضون لأصالة الوجود ولنفكر على طرز أصالة الماهية.

بشكل عام، نجد - في حال ملاحظة كلٍّ أو مركّبٍ - أن الكلّ والمركّب متوقف على أجزائه، أما الأجـزاء فلا تتوقف على الكل والمركّب؛ أي إن أجزاء المركّب متقدمة على نفس المركّب. إذا وجدت ماهية من الماهيات المركّبة من أجزاء كالجنس والفصل (والذي تفيض العلة نفس ماهية المعلول بناءً على أصالة الماهية، ويكون وجود المعلول بمثابة أمر اعتباري ينتزع منه)، فإنه يمكن أن يقال إن أجزاء الماهية متقدمة عليها



باعتبار أن الماهية مركّبة من أجزاء في مرتبة ذاتها وأن الأجزاء متقدمة - في كل مركّب - على المركّب وعلى الكلّ.

ببيان آخر، إذا لاحظنا مرتبة ذات الماهية وغضضنا الطرف عن مرتبة الوجود، فإن الأمر في مرتبة الماهية سيكون شبيهًا به في مرتبة الوجود حيث يتوقف وجود الكل على وجود الأجزاء، ففي مرتبة ذات الماهية أيضًا تتوقف ذات الكل على ذات الأجزاء دون العكس. فلدينا بالتالي نوع من التقدم بين أجزاء الماهية ونفس الماهية: التقدم في الكون ذاتًا أو الكون ماهيةً [التجوهر].

أي إن أجزاء الماهية تشترك في الكون ذاتًا وماهيةً مع غيرها؛ لأن جزء الماهية ماهية أيضًا؛ مع فارق بينهما أن جزء الماهية متقدم عل الكلّ في الكون ماهيةً وذاتًا. يقال لهذا النوع من التقدم تقدم بالتجوهر، وكما هو واضح فإن ملاكه هو الكون ذاتًا وماهيةً، أو بعبارة أخرى، التذوّت، وبالاصطلاح التقرر الماهوي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه قد يعبر أحيانًا عن أقسام التقدم الثلاثة الأخيرة بـ«التقدم بالذات»؛ فيشمل هذا الاصطلاح للتقدم: التقدم بالطبع بالعلية وبالتجوهر.

٣٩-٧. التقدم بالحقيقة

أضاف صدر المتألهين[1] التقدم بالحقيقة إلى أنواع التقدم المعهودة. والمراد من الحقيقة هنا نفس الواقعية، وليس المراد منها الحقيقة بمعناها الرائج والذي تستخدم فيه الحقيقة في مقابل الواقعية.

---

(١) انظر: الملا صدرا، **الأسفار**، الجزء ٣، الصفحة ٢٥٧.



بيانه أننا ننسب الواقعية إلى الكثير من الأشياء فنقول بأن هذا الشيء واقعي وذاك واقعي أيضًا، وقد نعبر بطريقة أخرى فنقول هذا الشيء موجود وذاك موجود أيضًا. لكننا حينما نتأمل جيدًا نجد أن أحد هذَين الأمرَين واقعي بالتطفل على الآخر؛ أي إن أحدهما واقعي والآخر ينتزع من واقعيته. بعبارة أدق، واقعية أحدهما ثابتة له أولًا وبالذات أما للآخر فثانيًا وبالعرض؛ فأحد الأمرَين موجود في الخارج حقيقةً وبالذات أما الآخر فموجود مجازًا وبالعرض وبواسطة الأول؛ فالأول بالتالي متقدم في الواقعية على الثاني.

على هذه الشاكلة هي العلاقة القائمة بين الوجود والماهية بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية. فنحن ننسب الواقعية والموجودية لكل من الوجود - فنقول الوجود موجود أو واقعي - والماهية - فنقول مثلًا الإنسان موجود وواقعي - ؛ لكننا حينما يتم التدقيق والتأمل في الأمر فإننا لن نجد هنا أمرَين اثنَين لكل منهما واقعية؛ بأن يكون الوجود واقعيةً والماهية الإنسانية واقعيةً أيضًا. الواقعية والموجودية هنا هي أمر طولي بالنسبة إلى هذَين الأمرَين.

فالأمر الواقعي والموجود بما هو هو نفس الوجود، وما هو موجود وواقعي بالعرض والتبع والمجاز هو الماهية. بناءً عليه، فإن الماهية والوجود يشتركان في انتسابهما إلى الواقعية والموجودية، لكن للوجود في هذا الأمر المشترك تقدم على الماهية؛ لأن هذا الانتساب ثبت للماهية باعتبار الوجود وتطفلها عليه. يسمى هذا النوع من التقدم بـ«التقدم بالحقيقة» وملاكه الموجودية الأعم من الحقيقية والمجازية.



٣٠
حقيقة التقدم والتأخر

سنعرض في هذا الفصل الإجابة عن السؤال الثاني من الأسئلة الأربعة التي سبق أن طرحت في بداية الفصل السابق: فما هي حقيقة التقدم والتأخر؟ ما هو تعريفه؟ وما هي الخصائص التي يجب توافرها في أمرَين حتى يمكن وصف أحدهما بالتقدم والثاني بالتأخر؟ هذا ويمكن من خلال التوضيحات المختصرة التي مرت في الفصل السابق الوقوف على جواب هذا السؤال: بالإجمال قالوا في تعريف المتقدم والمتأخر أنهما: «الشيئان المشتركان في أمر، لكن كل ما يكون للمتأخر من الأمر المشترك يكون للمتقدم، ويكون للمتقدم من الأمر المشترك ما لا يكون للمتأخر». سنعمد في هذا الفصل إلى متابعة هذا الأمر والتدقيق توصلًا لفهمه بشكل أدق وأوضح. من هنا، نجد أنه من اللازم في البداية تقديم شيء من التوضيح حول الكلي المتواطئ والكلي المشكك؛ ثم بيان العلاقة أي علاقتهما بالتقدم والتأخر ونرجع بعد ذلك لبيان حقيقة التقدم والتأخر.

٣٠-١. الكلي المتواطئ والمشكك

إن كان صدق الكلي على أفراده بنحو واحد دون تفاوت، أي إنْ لم يكن هناك أولوية أو نوع أولوية لبعض أفراد الكلي على البعض الآخر في كونها مصداقًا لذلك الكلي، فإن الكلي هذا يسمى متواطئًا. في المقابل، إن لم يكن صدق الكلي على أفراده بنحو واحد، بأن كان لبعض أفراده أولوية أو نوع أولوية على أفراده الأخرى في الكون مصداقًا لذلك الكلي، فإنه يسمى حينها بالكلي المشكك.

مثلًا يعدّ الهواء[١] كليًا متواطئًا؛ لأنه يصدق على جميع ذرات الهواء وصدقه عليها بنحو واحد؛ أي إن جميع ذرات الهواء متساوية في هوائيتها. والماء حاله حال الهواء أيضًا. فجميع مياه العالم متساوية ومتشابهة في مائيتها، وليست متفاوتةً من هذه الجهة. أما البياض فكلي مشكك؛ لأنه بإمكاننا أن نجد جسمَين أحدهما أبيض والثاني أشد بياضًا؛ كالثلج والجص مثلًا.

من الواضح هنا أننا إن عدّينا الأول أبيض، فسيكون الثاني أبيضَ بطريق أولى، أي إن للثاني نوع تقدم أو شدةً أو أولويةً بالنسبة إلى الأول على مستوى البياض، فنسبة البياض إلى هذَين الجسمَين ليست واحدةً. في هذه الموارد نستخدم اسم التفضيل، فنقول الجص أبيض لكن الثلج أشد بياضًا[٢]؛ بخلاف حالات الكلي المتواطي التي لا نستخدم فيها اسم التفضيل؛ فلا نقول مثلًا هذا هواء وذاك أكثر هوائيةً.

---

(١) أي مفهوم الهواء (المترجم).

(٢) في الفارسية يعبر عن الأشد بياضًا بـ«سفيدتر» وعن الأبيض بـ«سفيد»، فهي على مستوى الصياغة أسماء تفضيل حالها حال قديم وأقدم. (المترجم).



٣٠-٢. علاقة مسألة التقدم والتأخر بالكلي المشكك

بيّنا سابقًا التمايز التشكيكي. وإذا ما دققنا، فإنه سيتضح أن ملاك التشكيك هو نفس الملاك الذي ذكرناه في بداية الفصل للتقدم والتأخر في إطار تعريفهما.

في الكلي المشكك دائمًا ما يكون لدينا شيئان يشتركان في أمر واحد؛ بنحو يكون لأحدهما ما للآخر من الأمر المشترك بينهما، بينما يكون للآخر من هذا المشترك ما ليس عند الأول. ومن الواضح أن هذا الأمر المشترك ما هو إلا ذاك الكلي؛ فهو نفس ذاك الشيء الذي سمّوه في المنطق كليًا مشككًا؛ أي إنه لدينا فردان لكل منهما نسبة إلى الكلي بنحوٍ يكون للأول منها ما للثاني، أما النسبة التي يتمتع بها الثاني لا يتمتع بها الأول. بالتالي، نجد أن كلًا من مسألة التقدم والتأخر الفلسفية ومسألة الكلي المشكك المنطقية ترجعان في الحقيقة إلى أصل واحد؛ مع فرق أننا حينما نتحدث عن التقدم والتأخر فإن بحثنا يكون منصبًا على ذانك الشيئَين اللذَين يشتركان في أمر معين وحينما نتحدث عن الكلي المشكك فإن بحثنا يكون منصبًا على نفس ذلك الأمر المشترك بينهما.

لاحظنا في تعريف التقديم والتأخر أن ملاكهما اشتراك شيئَين اثنَين في أمر معين بنحو يكون للأول ما للثاني من النسبة إلى المشترك مع إضافة أن للثاني نسبةً إلى المشترك لا يحوزها الأول؛ والحال أن البحث في الفلسفة منصب على العلاقة بين الشيئَين فيقولون إن أحد الأمرَين مقدم على الآخر، أما في المنطق فالبحث متمحور حول الأمر المشترك فيقولون بأن هذا الأمر مشكك. فالعِلمان إذن يبحثان في حقيقة واحدة، لكن في المنطق يقال بأن هذا الأمر المشترك «كلي مشكك» من جهة أن نسبته إلى الشيئَين غير متساوية، وفي الفلسفة يقال إن هذَين الفردَين



المشترَكين في أمر واحد أحدهما «متقدم» والآخر «متأخر» لتفاوت النسبة القائمة بين كل منهما وبين الأمر المشترك.

وعلى أي حال، فإن البحث قائم في هذه الأمور الثلاثة (أي الشيئَين والأمر المشترك بينهما لا بالتساوي)؛ غاية الأمر أن البحث المنطقي ينطلق من المشترك، أما في الفلسفة فمن الشيئَين.

٣٠-٣. رجوع حقيقة التقدم والتأخر إلى التساوي في ما به الاشتراك وما به الامتياز

انطلاقًا من كون بحث التقدم والتأخر في الفلسفة هو نفس بحث الكلي المشكك في المنطق أو أنه راجع إليه، يمكن القول بأنه أينما وجد تقدم وتأخر في البين كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز؛ والكلام نفسه جارٍ في الكلي المشكك.

بيانه، أنه لا بد أن يكون لدينا أمر يتمايز به الشيئان المشتركان بمشترك ما، وإلا لم يكونا شيئَين من أصل لتساويهما من جميع الجهات؛ فإذن لا بد من وجود أمر واحد على الأقل يملكه أحدهما دون أن يملكه الآخر؛ وإلا لو كان الأمر بنحو أن كل ما يملكه أحدهما يملكه الآخر أيضًا وبالعكس، لن يكون لدينا ثمرة في البين. عليه، فإن كلامنا لن يكون دقيقًا حينما نحكم مثلًا بأن لدينا جسمَين متشابهين تمامًا بنحوٍ يملك كل منهما ما يملكه الآخر؛ لأن هذَين الجسمَين متفاوتان لا أقل من جهة المكان. أحدهما يوجد في هذا المكان والآخر يوجد في مكان آخر؛ وإلا لم يكونا جسمَين اثنَين من أصل. بناءً على ما مر، كلما كان لدينا جهة اشتراك بين شيئَين، لا بدّ أن يكون لهما جهة امتياز أيضًا توجب امتيازهم وكثرتهم.



النوعان المشتركان في الجنس متمايزان بالفصل؛ فالجنس ما به اشتراكهما والفصول ما به اختلافهما. والفردان المشتركان في الماهية النوعية يختلفان عن بعضهما في المشخصات الفردية؛ أي إن النوع هو ما به اشتراكهما والمشخصات الفردية هي ما به امتيازهما. وفي هذه الموارد نلاحظ أن ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فالاشتراك والامتياز بسنخَين من الحقائق.

والآن يمكننا السؤال: هل من الضروري في موارد الكثرة والتعدد أن يكون ما به امتياز المتكثرات مغاير لما به اشتراكها؟ طبعًا في بادي الأمر يجيب الإنسان على هذا السؤال بالإثبات؛ فيظن أن ما به الاشتراك لا بد أن يغاير دائمًا ما به الامتياز؛ لكن، لو كان الأمر كذلك فماذا سيحل بالأمور المشككة؟ حينما ندقق، نجد أنه حيثما يوجد كلي مشكك كما يعبر عنه المناطقة، أو حيثما يوجد تقدم وتأخر بتعبير الفلاسفة فإنه سيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

ومن هنا نقول في بحث ملاك الكلي المشكك أو ملاك التقدم والتأخر إنه في هذه الموارد لدينا شيئان مشتركان في أمر ما، بنحوٍ يكون لأحدهما كل ما للآخر من هذا الأمر المشترك، لكن للآخر شيئًا من هذا الأمر المشترك لا يحوزه الأول. هذا الأمر محال إلا في ما لو كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

من الأمثلة المناسبة التي تبين إمكانية أن يكون ما به الاشتراك بين أمرَين عين ما به امتيازهما مسألة السرعة والحركة. لو كان لدينا حركتان، إحداهما بسرعة عشرة كليومترات في الساعة والأخرى بسرعة مئة كيلومتر في الساعة. هل الحركة الأولى التي تعد أبطأ هي حركةٌ والثانية التي تعدّ أسرع هي حركة منضمٌ إليها شيءٌ آخر من غير سنخ الحركة،



بحيث كان انضمامه إلى الحركة موجبًا لسرعتها؟ هل وجد آمر آخر في البين غير الحركة اسمه السرعة؟ أو أن العكس هو الصحيح؛ فتكون الحركة السريعة حركةً والحركة البطيئة حركةً خالطتها السكونات؛ بمعنى أن المتحرك الأبطأ يتحرك بسرعة مئة كيلومتر في الساعة، لكنه يتحرك فعلًا بمقدرا عُشر زمان حركته الكلية، وفي الفترة المتبقية يكون ساكنًا، لكن سكناته صغيرة ومتخللة بين أجزاء الحركة بنحوٍ لا تكون محسوسةً بالنسبة إلينا فندرك المجموع على أنه حركة بطيئة؟

لا يمكن لكلا الشقَّين أن يكون صحيحًا. فسرعة الحركة في الأساس من سنخ الحركة سواء كانت سريعةً أم بطيئةً؛ فهي نفس الحركة وليست شيئًا آخر. بالتالي فالحركتان، السريعة منهما والبطيئة، حركتان خالصتان لم يختلط أي منهما بأمر آخر غير الحركة، لكنهما تتفاوتان فيما بينهما في نفس الحركة؛ ما يعني أن الحركة هي ما به الاشتراك بينهما في نفس الوقت الذي توجب فيه امتيازهما.

والنتيجة أننا نصل في باب حقيقة التقدم والتأخر إلى قضية التشكيك؛ أي إننا نصل إلى شيئَين يشتركان في أمر ما ويتمايزان في نفس ذلك الأمر المشترك.

يرى صدر المتألهين أن التشكيك يجري في حقيقة الوجود دون الماهيات، فحيثما يكون لدينا تقدم وتأخر حقيقي لا بد من رجوعه إلى حقيقة الوجود لا غير. عليه، حينما نواجه موارد فيها تقدم وتأخر في غير حقيقة الوجود لا بد من أن يكون هناك نوع اعتبار وانتزاع في البين، فلا يكون التقدم والتأخر حقيقيًا.

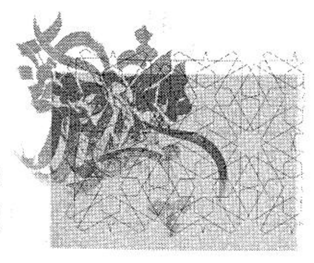
مثلًا: فيما يخص التقدم والتأخر الزماني، فإننا نقول إنه في الواقع لا يوجد في هذا المورد أمر حقيقي يشترك فيه المتقدم والمتأخر ويختلفان



فيه أيضًا. فالأمر فيه لا يعدو كونه انتزاعًا من الذهن الذي ينتزع أحيانًا من مقايسة أمرَين مفهومًا أو معنًى معينًا دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعي حاكيًا عن أمر عيني؛ فنفس قرب شيءٍ أو أقربيته ليست أمورًا عينية. حينما نقيس مثلًا، المسافة الفاصلة بيننا وبين مبدأ، وبين شخص آخر ونفس المبدأ، فنجد أننا نقع على بُعد كيلومتر واحد من المبدأ أما الشخص الآخر فيقع على بُعد كيلومترَين اثنَين منه. المسافة الفاصلة بيننا وبين المبدأ المعيّن البالغة كيلومترًا، أمر عيني، كما أن الفاصل بين الشخص الآخر والمبدأ - والذي يبلغ كيلومترَين - أمر عيني أيضًا؛ كلا الأمرَين من الواقعيات، لكن «قربنا أكثر منه» إلى المبدأ أمر انتزاعي. فكل تقدم وتأخر مكاني لا يرجع إلى الوجود، لن يكون من التقدم والتأخر الحقيقي. ما يكون من التقدم والتأخر حقيقيًا لا بد أن يكون راجعًا إلى حقيقة الوجود.



٣١
ملاك التقدم الزماني



يختص هذا الفصل بالإجابة عن السؤال الرابع من الأسئلة التي سبق أن طرحناها في الفصل التاسع والعشرين؛ والسؤال هو: ما هو ملاك التقدم والتأخر الزماني؟

٣١-١. ذاتية التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان

اتضح إلى الآن أنه كلما كان لدينا تقدم وتأخر فلدينا بالتالي شيئان مشتركان في أمرٍ ما، لكن لا على السوية؛ بل بنحو يكون لأحدهما حظ أكبر من الآخر في هذا الأمر المشترك. يطلق على هذا الأمر المشترك «ملاك التقدم» أو «ما فيه التقدم». ويختلف ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسام التقدم والتأخر وهو ما يوجب اختلاف أقسام التقدم والتأخر وتنوعها.

ملاك التقدم في التقدم الرتبي يكمن في الانتساب إلى مبدأ واحد؛ في التقدم بالشرف الفضيلة؛ في التقدم بالطبع إمكان الوجود؛ في التقدم بالعلية وجوب الوجود؛ في التقدم بالتجوهر الذات والماهية؛ وفي التقدم بالحقيقة الموجودية الأعم من الحقيقة والمجاز. لكنا وكما نلاحظ لم نأتِ



إلى الآن على ذكر التقدم الزماني؛ وذلك لكون البحث في ملاكه أشكل من بقية الملاكات.

وسنعمد في هذا الفصل إلى البحث في هذا الموضوع بالخصوص.

تصور التقدم والتأخر الزماني أسهل من تصور جميع أقسام التقدم والتأخر الأخرى، لكن مع ذلك يعد البحث في ملاك هذا النوع من التقدم أصعب من البقية. فلا بد للشخص أن يكون فيلسوفًا ليتمكن من القول بأن العلة الناقصة متقدمة وجوديًا على معلولها وليقول بالتقدم الوجوبي للعلة التامة إضافةً إلى التقدم الوجودي، لكن تصور التقدم والتأخر في باب الزمان أمر واضح وقابل للإدراك من قبل الجميع.

لا شك أن نفس الزمان أمر غير محسوس، لكنه من أوضح الموجودات التي يذعن الإنسان بوجودها. نعم، أنكر وجوده بعض الفلاسفة. لقد أنكروا وجوده لأنهم لم يستطيعوا تحليل نحو وجود الزمان بالشكل الصحيح؛ لذلك ظنوا أنه أمر ذهني. الزمان ليس أمرًا مرئيًا، أو مسموعًا، أو مشمومًا، أو مذوقًا أو ملموسًا؛ ليس قابلًا للإدراك بأي نوع من أنواع الحس. فالناس لا يعرفون بالضبط كيف يدركون الزمان؛ لكنهم مع ذلك يعدون إدراكهم له من المسلمات.

كما أن الزمان غير محسوس، كذلك التقدم والتأخر الزماني ليس محسوسًا، وكما أن الزمان قابل للإدراك بوضوح على الرغم من كونه غير محسوس، فالتقدم والتأخر الزماني يحذوا حذوه في ذلك؛ كمثال: نجد أننا ندرك الأمس واليوم على أنهما امتدادان متصلان ببعضهما البعض، أضف إلى ذلك أننا ندرك أن الأمس سابق على اليوم ومتقدم عليه، وأن اليوم يقع بعد الأمس ومتأخر عنه؛ فهل تعد هذه القبلية والبعدية أمرًا اعتباريًا؟ لا شك بالنفي. أصلًا الاختلاف بين القبلية والبعدية الزمانية



والمكانية كامن في هذا الأمر، فلا وجود للقبلية والبعدية الذاتية في المكان، ولو وجدت قبلية وبعدية في المكان فإنها اعتبارية ونسبية.

على خلاف ذلك، القبلية والبعدية والتقدم والتأخر القائمة بشكل تلقائي بين أجزاء الزمان، وهي ليست اعتباريةً وليست خاضعةً لاختيارنا بأي شكل من الأشكال؛ بمعنى أنه ليس بإمكاننا تبديلها؛ بحيث نجعل السابق لاحقًا أو اللاحق سابقًا.

فهل يمكننا القول: إن الناس إلى زماننا هذا تقول بأن زمان سعدي متقدم على زمان حافظ، لكننا نريد أن نعكس الآية ليكون زمان حافظ متقدمًا على زمان سعدي.

وقوع زمان سعدي قبل زمان حافظ ووقوع زمان حافظ بعد زمان سعدي ليس تابعًا لاختيارنا أو اعتبارنا لنغيره. بالأساس هل يمكن لأحد القول إنه لا يوجد ماض ولا حاضر في البين، وأنه لا مكان لـ «وجِد» ولـ «يوجد»، فحقيقة الأمر أن الاثنَين موجودان الآن؛ غايته نحن من يقف بين هذَين المقطعَين الزمانيَين (الماضي والحاضر)، هل يمكننا وكما نشاء فرض أحدهما متقدمًا والآخر متأخرًا، كما هو الحال فيما لو كنا متموضعِين بين مكانَين فيمكننا فرض أي منهما متقدمًا والآخر متأخرًا كما نشاء ونريد؟ لا شك في أن الأمر ليس كذلك.

فيما يخص الزمان ندرك بشكل جيد أننا نقبل على المستقبل وندبر عن الماضي. وبالتالي فمن المسلم أن الزمان يفترق عن المكان من هذه الجهة.

الزمان من هذه الجهة يشبه الحركة، بل هما راجعان إلى جذر واحد. فالشيء الذي يتحرك من نقطة إلى أخرى يقطع المسافة في حال ما إذا



أمكن فرض أجزاء فيها بنحوٍ لا يمكنه أن ينتقل إلى جزء بعيد عن المبدأ إن لم يكن قد اجتاز الجزء الأقرب إلى المبدأ.

علاقة القبلية والبعدية بين الأجزاء المفترضة للمسافة أثناء طي الطريق علاقة واقعية خارجة عن اختيارنا واعتبارنا؛ كما هي القبلية والبعدية في الأجـزاء المفترضة للزمان. وهنا يطرأ السؤال عن جذور القبلية والبعدية الذاتية بين أجزاء الزمان وأنها إلى أين ترجع؟ ولماذا كانت القبلية والبعدية ذاتيةً في الأجزاء المفترضة للزمان دون أن تكون كذلك في المكان؟

٣١-٢. رجوع التقدم والتأخر الزماني إلى القوة والفعلية في أجزاء الزمان

يظهر أن مسألة التقدم والتأخر الزماني - وكما ذهـب العلامة الطباطبائي[١] - ترجع إلى مسألة القوة والفعل. جذور التقدم والتأخر الزماني في علاقة القوة والفعل؛ بخلاف المكان الذي لا نجد علاقةً بالقوة بين أي من أجزائه مع الأجزاء الأخرى، فجميع أجزائه المفروضة علاقتها بالفعل.

كل جزء مفروض من أجزاء الحركة والزمان تربطه علاقة بالقوة مع الجزء المفروض الآخر، والثاني يكون بالفعل بالنسبة إلى الأول، ونفس علاقة (بالقوة وبالفعل) هذه هي المنشأ للتقدم والتأخر في الحركة والزمان. وكون مرتبة من المراتب بالقوة بالنسبة إلى مرتبة أخرى، وكون الأخرى بالفعل بالنسبة إلى الأولى هو ما نعبر عنه أحيانًا بـــ«الصيرورة» فنقول حقيقة الحركة وواقعيتها أنها الصيرورة؛ فكل مرتبة سابقة منها

---

(١) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة العاشرة، الفصل الأول.



هي إمكان الصيرورة للمرتبة اللاحقة، وكل مرتبة لاحقة هي فعلية وتفعّل إمكان المرتبة السابقة.

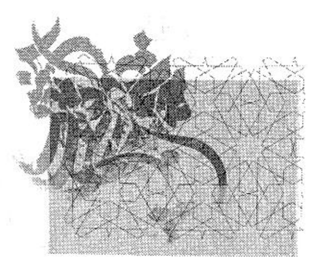
في القوة والفعل، ما هو بالقوة حامل للفعلية اللاحقة وللفعلية التالية للاحقة أيضًا لكنها بالقوة البعيدة لها، وهكذا.... بناءً عليه ومن جهةٍ، كلما ذهبنا ناحية بداية الزمان سيكون حمل الفعلية أكبر وكلما ذهبنا بالاتجاه المعاكس سيكون حمل الفعلية أقل[١]. مثلًا البارحة هي البارحة بالفعل واليوم هو اليوم بالفعل اليوم وكل منهما هو المستقبل بالقوة؛ مع فارق أن البارحة هو اليوم بالقوة أيضًا، لكن اليوم ليس اليوم بالقوة، بل هو اليوم بالفعل. فالبارحة بقياسها إلى اليوم لديها نصيب أكبر من «بالقوة»، وهكذا....

والآن فإن ذلك الجزء من الزمان الذي لديه نصيب أكبر من «بالقوة» بالمقارنة مع غيره، هو المتقدم عليه. بعبارة أخرى، كل جزء لديه ظرفية من «بالقوة» أكبر متقدم على الجزء الذي لديه ظرفية أقل منها؛ عليه، فإن الأمر المشترك الذي يوجب الاختلافُ فيه التقدمَ والتأخر الزماني - وبالاصطلاح ملاك التقدم والتأخر الزماني - حمل القوة والاستعداد للكون أجزاءً أخرى.

(١) يجب الالتفات إلى أن حامل الفعلية غير واجد الفعلية. «حامل الفعلية» معادل لـ«واجد استعداد الفعلية».



٣٢
الحدوث والقدم[1]



٣٢-١. تعريف الحدوث والقدم

من الأبحاث المرتبطة بالتقدم والتأخر بحث الحدوث والقدم. «الحدوث»، وجود الشيء بعد كونه معدومًا، أو بعبارة أخرى، مسبوقية وجود الشيء بعدمه. فإذا ما كان الشيء غير موجودٍ ثم وُجد يكون حادثًا.

«القدم» أيضًا يعني أن لا يكون وجود الشيء مسبوقًا بعدمه. أحيانًا بدل تعريف الحدوث بأنه مسبوقية وجود الشيء بعدمه والقدم بأنه عدم مسبوقية الشيء بعدمه، قد يعرفان بأن الحدوث مسبوقية وجود الشيء بغير نفسه وبأن القدم عدم مسبوقية الشيء بغير نفسه.

قد يستخدم الحدوث والقدم في العرف بمعنًى نسبي وإضافي فيعبر عنهما بتعابير من قبيل «الجديد والقديم». بعبارة ثانية، قد يعبر في العرف عن حادث متقدم في زمان حدوثه على حادث آخر بـ«القديم»

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٣٨٣ إلى ٣٩٣. ولمزيد من التوضيح، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ٣٣١ إلى ٣٥٧.



بالنسبة إلى الحادث المتأخر الذي يعبّر عنه بـ«الحادث» بالنسبة إلى الحادث المتقدم عليه.

ينبغي الالتفات هنا إلى أن الحدوث والقدم النسبيَّين ليسا موضوع الدراسة الفلسفية. فحينما نتحدث عن الحادث والقديم في البحث الفلسفي يكون المقصود دائمًا الحدوث والقدم المطلقَين غير النسبيَين اللذَين أوضحناهما في بداية الكلام، واللذَين يعبر عنهما أيضًا بـ«الحدوث والقدم الحقيقيَين». ونحن سنتعمد من الآن فصاعدًا هذا المعنى للحدوث والقدم. أما الآن فيجب أن نعرض لـ«الحدوث والقدم الزمانيَين» ولـ«الحدوث والقدم الذاتيين» اللذَين يعدان من أقسام الحدوث والقدم الحقيقيَين.

٣٢-٢. الحدوث والقدم الذاتيَين

لا بد لولوج هذا البحث من استعراض بعض المقدمات الضرورية:

المقدمة الأولى: كما مر في الفصل التاسع والعشرين، فإن التقدم والتأخر لا ينحصر في التقدم والتأخر الزماني، فلدينا أقسام أخرى من التقدم والتأخر. نقول مثلًا أن الزوجية لازم للعدد أربعة؛ فمن المحال أن يكون لدينا عدد أربعة وليس بزوج. فلا يمكن ولو لحظة واحدة أن لا يتصف العدد أربعة بالزوجية. فهناك معية زمانية بين العدد أربعة وبين صفة الزوجية. في عين هذا الحال تُطرح مسألة أن العدد أربعة هل هو «زوج» بالدرجة الأولى و«أربعة» بالدرجة الثانية أو أنه «أربعة» بالدرجة الأولى و«زوج» بالدرجة الثانية أو ليس أيًا منها. الشق الثالث لا يمكن القبول به؛ لأن لازمه عدم وجود الارتباط المباشر بين العدد أربعة وبين



الزوجية، والحال أنه من المسلم وجود تلازم بين الزوجية وبين الكون أربعةً. فلا يبقى إلا الشقان الأولان.

حينذاك إما أنه يجب أن نقول: «الأربعة أربعة لأنها زوج» وإما أنه يجب أن نقول: «هي زوج لأنها أربعة». أي الشقَّين صحيح؟ من البديهي أن الشق الثاني هو الصحيح؛ أي إن الأربعة زوج لأنها أربعة لا أنها أربعة لأنها زوج؛ والسبب في ذلك أنه لو كانت الأربعة أربعةً بسبب الزوجية للزم أن يكون كل عددٍ زوجٍ أربعةً. فالعدد أربعة هو أربعة بالدرجة الأولى وزوج في الدرجة الثانية؛ أي إن الكون أربعة متقدِّم على الزوجية، ومع هذا كله فإن هذا التقدم والأسبقية ليس تقدمًا وأسبقيةً زمانيةً؛

المقدمة الثانية: لا شك في أن كل ماهية ممكنة الوجود؛ أي إن الإمكان لازم للماهية. وذلك بمعنى أن كل ماهية متساوية النسبة في ذاتها إلى الموجودية والمعدومية؛ فلا تقتضي أي ماهية في ذاتها الموجودية أو المعدومية. وبالتالي فـ«الإمكان» يعني اللا اقتضائية بالنسبة إلى الوجود والعدم.

يعبّر أحيانًا في كلمات الفلاسفة عن الإمكان بـ«الليسية الذاتية». والمقصود من الليسية الذاتية هو نفس الإمكان، أي اللا اقتضائية بالنسبة إلى الوجود والعدم الذي يعبّر عنه أحيانًا بـ«العدم المجامع»[1]. فحينما يتم التعبير بـ «الليسية الذاتية» أو «العدم المجامع» أو «الإمكان» يكون المقصود من الجميع لاقتضائية ذات الماهية بالنسبة إلى الوجود والعدم. وقد جاء في عبارة ابن سينا المشهورة: المُمْكنُ مِنْ ذاتِهِ أنْ يكونَ لَيْس

---

(١) سيأتي في نهاية هذا الفصل مزيد توضيح عن «العدم المجامع» وعن «العدم المقابل».



ومِنْ عِلَّتِهِ أنْ يَكونَ أيْـس[١]. مقصوده من هذه الليسية نفس الليسية الذاتية أو لاقتضائية الذات؛

المقدمة الثالثة: بيّنا في بحث المواد الثلاث[٢] ملاك الحاجة إلى العلة. كان هناك نظريات مختلفة، وقد وقعت النظرية التي تفيد بأن ملاك الحاجة إلى العلة هي الإمكان مورد قبول الحكماء؛ أي إن الشيء يحتاج إلى العلة التي أوجدته بسبب كونه ممكن الوجود ولا مقتضيًا بالنسبة إلى الوجود والعدم.

الآن نقول: كل ماهية ليسية ذاتية بحكم كونها ممكنة الوجود (المقدمة الثانية) ولأن الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلة (المقدمة الثالثة)، فإن ليسية الذاتية للماهية هي مناط حاجتها إلى العلة الإيجادية. وبما أن التقدم والتأخر والسبق واللحوق لها أقسام مختلفة - كتقدم العلة على معلولها وتأخر المعلول عن العلة - وليست منحصرةً في التقدم والتأخر الزمانيَين (المقدمة الأولـى) فإن الليسية الذاتية متقدمة على الحاجة إلى العلة، وبما أن الحاجة إلى العلة متقدمة على إيجاد العلة لمعلولها، والإيجاد هذا بـدوره متقدم على وجود المعلول، فإن الليسية الذاتية للماهية متقدمة على وجود نفس الماهية المعلولة[٣]. وتقدُّم الليسية الذاتية للماهية - أو بعبارة أخرى مسبوقية وجود الماهية بالليسية الذاتية - هو ما يعبّر عنه بـ«الحدوث الذاتي». ويقع في قبال هذا النوع من الحدوث «القدم الذاتي» وهو: عدم مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية.

---

(١) انظر: ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الثاني.

(٢) انظر: المقطع ١-٢٤.

(٣) نوع التقدم الموجود في تقدم الليسية الذاتية للماهية على الاحتياج إلى العلة، وفي تقدم الحاجة إلى العلة على إيجاب العلة لمعلولها، وفي تقدم إيجاب العلة لمعلولها على وجوب المعلول، وفي تقدم وجوب المعلول على إيجاد العلة لمعلولها، وفي تقدم إيجاد العلة لمعلولها على وجود المعلول، وتحديده، أبحاث أخرى أخرى.

٣٢-٣. الحدوث والقدم الزمانيان

المراد من الحدوث الزماني، تقدُّم العدم الواقعي للشيء على وجود ذلك الشيء. فإذا ما كان هذا الشيء غير موجود في زمان ما ثم وُجِد بعد ذلك فإن هذا الشيء يكون حينها حادثًا زمانيًا، لكن لو كان هذا الشيء موجودًا على كل امتداد الزمان فلا توجد لحظة لا يكون فيها موجودًا، فإنه سيكون حينها قديمًا زمانًا.

بعد أن اتضح معنى الحدوث والقدم الزمانيَين ومعنى الحدوث والقدم الذاتيَين فمن المناسب الإشارة إلى الجذر التاريخي لهذه المسألة.

٣٢-٤. الجذر التاريخي للبحث

انقسم أهل الاستدلال والبرهان من المسلمين إلى طائفتَين: المتكلمين والفلاسفة[1]. وقد وقع الاخلاف بينهم في الكثير من أبحاث الإلهيات، ومن جملتها بحث القدم والحدوث.

---

(١) على الرغم من اعتماد المتكلمين والحكماء بحسب الظاهر على الأدلة العقلية، فإنهما في الواقع يمتلكان مشربَين ومسلكَين متفاوتَين. المشهور أن المتكلمين يعتمدون في مسائل الإلهيات على الأدلة العقلية مع تطبيقها على المباني الدينية؛ أي إنهم يعتمدون على البراهين العقلية مع ملاحظة انطباقها على الأصول والمباني الدينية، بخلاف الحكماء الذين لا يدخلون المباني الدينية في استدلالاتهم العقلية فيسلكون في مسائل الإلهيات النهج الذي يسلكونه في مسائل الطبيعيات والرياضيات.

طبعًا هذا هو المشهور في بيان وتوصيف المتكلم والحكيم (واختلافهما الواضح في المسائل العقلية والدينية)، لكن البيان الصحيح والتوصيف الواقعي هو أن المتكلمين هم أولئك الأشخاص الذين لا يملكون منهجًا صحيحًا في الاستدلالات العقلية فيرِدون بالتالي حقل استخراج المعارف من المباني والأصول الدينية دون أن يكون في أيديهم مفاتيح المسائل العقلية ويواجهون أيضًا المسائل الدينية بطرزٍ سطحي من التفكير. فهم يتعاطون بسطحية علمية في كلا المجالَين؛ بخلاف الحكماء الذين يتأملون في كلا المجالَين بشكل أعمق. طبعًا يوجد من بين المتكلمين و من ألّف كتبًا في علم الكلام محققون بارعون وأقوياء، لكننا نجد أن منهجهم وطريقتهم ليستِ ببعيدة عن طريقة الحكماء ومنهجهم، فقد ألقوا بعيدًا ذاك الكلام السطحي الذي تفوّه به المتكلمون، وقد كانوا في الحقيقة فلاسفةً قبل أن يكونوا متكلمين.



ذهب المتكلمون إلى القول بأن الحدوث منحصر بالحدوث الزماني وبأنه لو كان هناك قديم زماني فإنه من غير الممكن أن يكون حادثًا، وبما أن الذات الوحيدة القديمة التي لا طريق لأي حدوث إليها هي الذات الإلهية المقدسة فكل شيء عدا الذات المقدسة حادث زماني.

باعتقاد المتكلمين فإن المخلوقية والمعلولية ملازمتان للحدوث الزماني؛ أي إن الشيء الذي يكون مخلوقًا ومعلولًا لا بد من كونه حادثًا زمانًا. وبالتالي فالشيء الذي لا يكون حادثًا زمانًا لن يكون معلولًا لشيءٍ آخر؛ وذلك يعني أنه لن يكون ممكنًا بالذات وأنه سيكون واجبًا بالذات.

ومن هنا كان القول بتعدد القدماء زمانًا قولًا بتعدد الواجب بالذات. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإن إثبات وحدة واجب الوجود سيكون إثباتًا في الحقيقة لوحدة القديم زمانًا.

بعبارة أخرى، هناك تلازم بين الوجوب الذاتي والقِدم الزماني، فإن كان الواجب بالذات واحدًا سيكون القديم زمانًا واحدًا أيضًا وإن كان القديم زمانًا متعددًا فإن الواجب بالذات سيكون متعددًا أيضًا. لكن الحكماء رفضوا رأي المتكلمين ودعواهم انحصارَ الحدوث في الحدوث الزماني؛ فذهبوا إلى نفي التلازم بين المخلوقية والمعلولية والإمكان بالذات وبين الحدوث الزماني وإلى نفي التلازم أيضًا بين الوجوب بالذات والقِدم الزماني، فقالوا بأنه من الجائز عقلًا أن يكون الموجود المخلوق والمعلول والممكن بالذات قديمًا زمانًا؛ وأنه من الجائز عقلًا أن يكون الشيء قديمًا زمانًا مع كونه حادثًا، لكن ليس بالحدوث الزماني بل بالحدوث الذاتي.

من هنا ظهر اصطلاح آخر في باب الحدوث والقدم. لم يدرك المتكلمون أكثر من معنًى واحد من معاني الحدوث والقدم، وهو



الحدوث والقدم الزمانيَين، أما الحكماء فقد توصلوا إلى معنًى آخر من معاني الحدوث والقدم إضافةً إلى الحدوث والقدم الزمانيَين، وقد سمّوه بـ«الحدوث والقدم الذاتيَّين».

ويستند المتكلمون في نظريتهم على مقدمتَين واهيتَين: ١. المقدمة العقلية. ٢. المقدمة النقلية.

ولقد ذهبوا اعتمادًا على جملة من التوهمات التي سموها بالدليل العقلي وعلى جملة توهمات أخرى اعتبروها تمسكًا بالدليل النقلي، إلى أن ما غاير الباري تعالى فهو حادث زماني ولا يمكن أن لا يكون قديمًا زمانًا؛ لأن الشيء إن لم يكن حادثًا فهو بالتالي لا يحتاج إلى علة وعليه سيكون واجبًا بالذات، فعدم كون العالم أو أحد أجزائه غير حادثٍ فإن ذلك يساوي نفي المخلوقية عن العالم أو جزئه (الدليل العقلي). إضافةً إلى ذلك ما جاء في الآثار الدينية من أن العالم - أي جميع ما سوى الله - حادث، حتى إن جميع الأديان أجمعت وأطبقت على هذه النقطة (الدليل النقلي).

أجاب الفلاسفة عن كلا مقدمتَي المتكلمين. فهم لا يرون دليل المتكلمين العقلي صحيحًا ولا دليلهم النقلي بحيث إنهم اشتبهوا على كلا المستويَين. أما دليلهم العقلي فمردودٌ لأنهم ظنوا أن هناك تلازمًا قائمًا بين المخلوقية والمعلولية أو فقل بين حاجة المعلول إلى علته وبين الحدوث الزماني للشيء، والحال أن ملاك حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث؛ فالشيء من حيث هو ممكن يحتاج إلى العلة لا من جهة كونه حادثًا (راجع المقدمة الثالثة المتقدمة الذكر).



وأما دليلهم النقلي فمردود أيضًا؛ لأنهم ظنوا أن المراد من الحدوث الوارد في النصوص الدينية الحدوث الزماني، مع أنه من الممكن أن يكون المراد منه الحدوث الذاتي.

وفق القواعد نجد في الكثير من موارد الآثار الدينية التي اهتمت ببيان الحقائق أن لهذه الحقائق مصداقَين: مصداق ظاهري محسوس ومصداق غير محسوس لا يدركه إلا أهل العلم. في مثل هذه الموارد تطبق أذهان العامة الحقيقة على مصداقها الحسي؛ لأنهم لا يدركون مصداقًا آخر غير المصداق الحسي. أما العلماء الذين يدركون مصداقًا آخر لتلك الحقيقة فإنهم يطبقونها على نفس هذا المصداق والمعنى المناسب لها.

مثلًا : جاء في لسان الشرع أن «العلم نور» وأن هناك «ميزان أعمال ينصب في الآخرة». أذهان العامة لا يخطر ببالها غير النور الحسي وغير الميزان الذي يحدد جرم الأجسام، بالتالي لا مناص من تطبيقهم الحقائق تلك على هذه المصاديق، أما أهل العلم فإنهم يعلمون أن مصداق النور ليس منحصرًا في النور الحسي وأن مصداق الميزان ليس منحصرًا بتلك الوسيلة التي تقيس لنا جرم الأجسام.

يرى الحكماء أن ما جاء في الآثار الدينية من أن «العالم حادث» هو من هذا القبيل. ما ادعى المتكلمون أن الإجماع قام عليه هو أن العالم حادث فقط؛ أما ماهية الحدوث والمعنى المراد منه، الحدوث الذاتي أو الحدوث الزماني، فمبحث آخر لم يُشر إليه، بل قد يكون لدينا أحيانًا بعض القرائن التي تشير إلى أن الحدوث هو الحدوث الذاتي.

لكنه قد مر أن دليل الحكماء على أن الحدوث الذاتي نوع من أنواع الحدوث يظهر في أن التقدم والتأخر ليس منحصرًا في التقدم والتأخر



الزماني، هذا أولًا وثانيًا في أن معنى الحدوث ليس إلا مسبوقية الوجود بالعدم (أو تأخر الوجود عن العدم)، وثالثًا في أن أحد مصاديق العدمِ اللا اقتضائيةُ الذاتية للماهية والليسيةُ الذاتية للماهية اللذان يعبر عنهما بالإمكان الذاتي وبالعدم المجامع، ورابعًا في أن هذا العدم متقدم على الماهية وفي أن المقصود من حدوث الماهية الذاتي هو تقدم هذا العدم على وجود الماهية؛ فالماهية بالتالي حادثة ذاتًا.

٣٢-٤-١. إشكال ودفع

قد يقال إن الحدوث الذاتي بالبيان الذي تم تقديمه في هذا الفصل ليس من الحدوث في شيء ليصير من المتاح بعد ذلك حمل الحدوث الوارد في النصوص الدينية والـذي قام عليه الإجماع عليه؛ لأنه بناءً على التعريف السابق فإن الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه، والحال أن الحدوث الذاتي بالمعنى الذي سبق ذكره ليس مشمولًا لهذا التعريف. وقولنا بعدم شمولية تعريف الحدوث للحدوث الذاتي لا من جهة أن سبق العدم على الوجود في الحدوث الذاتي ليس سبقًا زمانيًا - فالفرض أن السبق ليس منحصرًا في السبق الزماني وأن السبق الذاتي سبق حقيقيٌّ أيضًا - بل من جهة أنه يشترط في الحدوث أن يكون وجود الشيء مسبوقًا بعدم نفس ذلك الشيء سواء كان السبق زمانيًا أو ذاتيًا، لا أنه يكفي فيه كون الشيء مسبوقًا بعدم شيءٍ آخر؛ والحال أن الحدوث الذاتي لا سبق فيه لعدم نفس الشيء على وجوده، بل وجود الشيء فيه مسبوق بعدم شيءٍ آخر؛ لأنكم أثبتم أن وجود كل شيءٍ مسبوق بالليسية الذاتية وأنه ليس المراد من الحدوث الذاتي إلا هذا المعنى.

ما المراد من الليسية الذاتية؟ من خلال التوضيح السابق هل نجد أن المراد منها أنها نفس الإمكان الذاتي الذي يعد من المعاني السلبية



والأمور العدمية؟ كلا دون شك. الإمكان عدم اقتضاءٍ؛ عدم ضرورةٍ؛ وليس عدم نفس الشيء أو الماهية. حينما نقول إن الإنسان ممكن ذاتًا فذلك بمعنى أنه ذاتًا لا مقتضٍ لا للوجود ولا للعدم؛ أنه ذاتًا لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم؛ وليس بمعنى أنه معدوم ذاتًا.

هذا الإشكال وارد إذا التزمنا بالتقرير المتقدم للحدوث الذاتي، لكنه يمكن تقديم تقرير آخر للحدوث الذاتي دون أن يرد عليه هذا الإشكال، وبموجب التقرير الثاني سيكون الحدوث الحقيقي بمسبوقية موجود كل ممكن بعدم نفس ذلك الممكن في مرتبة ذاته وكثيرًا ما كان مقصود أمثال ابن سينا من الليسية الذاتية والحدوث الذاتي نفس هذا التقرير، لا ذلك التقرير المتقدم.

توضيحه أن ملاحظة الشيء الممكن بين مرتبة الذات والماهية وبين مرتبة وجوده في الخارج يقودنا إلى أن نجد عقلًا وجود مراتب متعددة في البين، وهي - ابتداءً من المتقدم إلى المتأخر - كالتالي:

١. مرتبة الذات أو الماهية أو التقرر الماهوي: يلاحظ العقل في هذه المرتبة نفس الذات ونفس الماهية فقط؛ فيلاحظ الإنسان - مثلًا - ولا غير.

٢. مرتبة الإمكان الذاتي: يقايس العقل في هذه المرتبة الذات الملاحظة إلى الوجود والعدم، فيدرك أن هذه الذات بنفسها لا ضرورية الوجود ولا العدم، لاقتضائية بالنسبة إلى الوجود وإلى العدم؛ فالإنسان - مثلًا - ممكن وإمكانه ليس داخلًا في ذات الماهية وليس جزءًا من حدها، بل هو أمر عرضي لها، لكنه عرضي لازم؛ أي إن نفس لحاظ الماهية كافٍ للاتصاف بهذا الأمر العرضي. هنا يحكم العقل بأن الإنسان ممكن.



٣. مرتبة احتياج الماهية إلى الغير: الإنسان ممكن بالذات وكل ممكن بالذات محتاج لكي يوجد إلى علةٍ؛ فالإنسان محتاج إلى علةٍ لكي يوجد: الإنسان أمكن فاحتاج. فاحتياج الماهية متأخر عن إمكانها المتأخر بدوره عن نفس الذات والماهية.

٤. مرتبة إيجاب العلة: يمكن القول - بسبب احتياج الماهية إلى العلة لتوجَد - يمكن ملاحظة علاقة العلة بالماهية والقول: فأُوجِب؛ أي إن العلة توجبه.

٥. مرتبة وجوب الماهية: تصير الماهية واجبةً بإيجاب العلة لها.

٦. مرتبة إيجاد العلة: بعد أن توجب العلةُ وجودَ الماهية، توجِدُها.

٧. مرتبة الموجودية أو الوجود: تصير فيها الماهية موجودةً بإيجاد العلة لها.

بكلمة واحدة: الماهية تقررت، فأمكنت، فاحتاجت، فأوجِبَت، فوجبت، فأوجِدَت، فوجدت.

نرى هنا أن بين الانطلاق من نفس الماهية والوصول إلى وجودها فإن لديها سبع مراتب، طبعًا يفكَّك بين هذه المراتب في التحليل العقلي فقط لا أنها متفككة ومتعددة في الخارج.

والآن نسأل عن وجود الماهية الذي يقع في آخر المراتب، فنقول:

١. هل هذا الوجود هو في مرتبة الإيجاد؟ والجواب بالنفي.

٢. هل هذا الوجود هو في مرتبة الوجوب؟ الجواب بالنفي.

٣. هل هذا الوجود في مرتبة الإيجاب؟ الجواب بالنفي.



٤. هل هذا الوجود في مرتبة الاحتياج؟ الجواب بالنفي.

٥. هل هذا الوجود في مرتبة الإمكان؟ الجواب بالنفي.

٦. هل هذا الوجود في مرتبة ذات الماهية؟ الجواب بالنفي.

فهذا الوجود بالتالي مسبوق بالعدم في جميع هذه المراتب المذكورة؛ لأن جميع هذه المراتب سابقة لمرتبة الوجود. فوجود المكن يقع في المرتبة السابعة وهو في الحقيقة ليس أيًا من تلك المراتب، حتى مرتبة الإيجاد. صحيح أن الوجود والإيجاد أمر واحد في الخارج، لكن في تفكيك المراتب والتحليل العقلي من الممكن أن يكون الشيء من جهة كونه موجودًا متأخرًا عن نفسه حينما يلاحظ من جهة كونًا إيجادًا من الفاعل.

أما وقد بان أن وجود الممكن غير موجود في أي من مراتب الممكن الأخرى السابقة على مرتبة الوجود - ومنها مرتبة الذات - فإنه يمكننا القول بالحدوث الذاتي حينها. فلا نعرِّف الحدوث الذاتي إذن بأنه عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي، والإمكان عدمٌ، فتصير هذه المسبوقية مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وما هو إلا الحدوث، بل نقول: وجود الممكن مسبوق بعدم الممكن في مرتبة الماهية، بمعنى أن هذا الوجود غير حاصل في مرتبة الماهية، وما ذلك إلا الحدوث الحقيقي. ويجب التدقيق بأن المراد من العدم في مرتبة الماهية ليس أن حيثية الماهية هي حيثية العدم. بل المراد أنه لا خبر عن الوجود في مرتبة ذات الماهية.

فالحدوث الذاتي يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه في مرتبة الماهية، أي إن الوجود غير موجود في مرتبة ذات الماهية، لكن بعد هذا

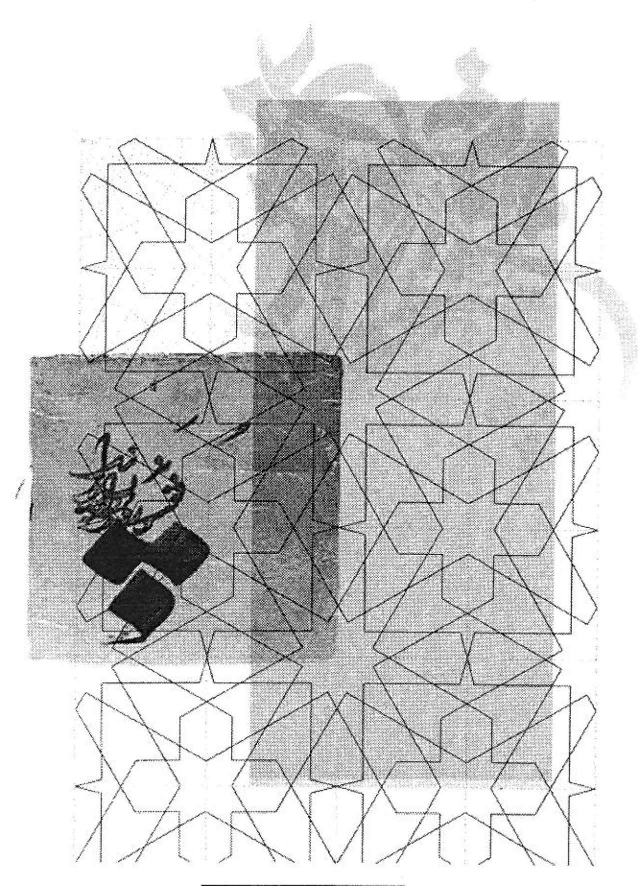


«الفقدان في مرتبة ذات الماهية» يعتبر «العدم في مرتبة ذات الماهية» وهو نوع من المجاز، الحال في ذلك هو الحال في جميع الفقدانات الأخرى ومن جملتها الفقدان الزماني.

بهذا التقرير يجد الحدوث الذاتي معناه الصحيح؛ أي إنه يصير مصداقًا حقيقيًا لمسبوقية وجود الشيء بعدمه دون أن تُطرح مسألة الزمان في البين.

ملاحظة: استفدنا في هذا الفصل من مصطلحَي «العدم المقابل» و«العدم المجامع». العدم المقابل هو العدم الذي لا يمكن أن يجتمع مع وجود الشيء، فبينهما تقابل: فحيث يكون هناك عدم لا يكون لدينا وجود وحيث يكون هناك وجود لا يكون لدينا عدم. كما لو قلنا مثلًا الشيء الفلاني لم يكن موجودًا سابقًا وهو موجود الآن، طبعًا من الواضح أنه من غير أن يكون ذلك الشيء موجودًا حينما كان معدومًا ولا يمكن أيضًا أن يكون الآن معدومًا والفرض أنه موجود. فالوجود والعدم هذان متقابلان وغير قابلين للاجتماع. ومن هنا أطلقوا على العدم الزماني «العدم المقابل».

أما العدم الذاتي فهو الليسية الذاتية ولا اقتضائية الذات؛ بمعنى أن ذات الشيء لا تقتضي بالذات لا الوجود ولا العدم. فإذا ما وجدت فسيكون ذلك بالعلة الخارجية، وإذا كانت معدومةً كان أيضًا بسبب العلة الخارجية. هذا العدم - أي اللا اقتضائية الذاتية - لا ينافي الموجودية، فيمكن للشيء أن يكون موجودًا في عين الحال الذي يكون فيه لا اقتضائيًا من حيث الذات. وهذا العدم يمكن أن يجتمع مع الوجود، ومن هنا سمّي بـ «العدم المجامع»؛ أي إنه عدم قابل للاجتماع مع وجود الشيء.

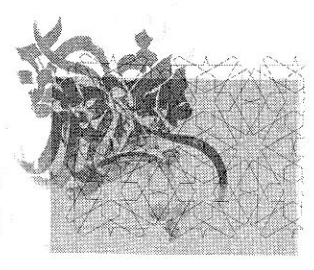


القسم التاسع:

المقولات



٣٣
الجوهر والعرض[١]



يجب قبل الشروع في تعريف الجوهر والعرض وبيان أقسامهما توضيح مصطلحَي «الحلول» و«الموضوع» الدخيلَين في فهم التفاوت القائم بين الصورة والعرض.

٣٣-١. مقدمة

٣٣-١-١. الحلول

أحيانًا قد تتجاور واقعيتان؛ وقد يتماسّان؛ وأحيانًا قد تحل إحداهما في الأخرى فيقال للذي حلّ «حالّ» وللذي حُلّ فيه «محلّ».

المراد من الحلول أن واقعية الحالّ ممتزجة بواقعية المحل بحيث إنه لا يمكن أن نجد أي جزءٍ من واقعية المحل دون أن يكون فيها تواجد لواقعية الحالّ فيها، بتعبير الحكماء، لا يمكن الإشارة الحسية إلى جزءٍ من المحل دون أن تكون إشارةً إلى الحالّ. هذا أولًا؛ أما ثانيًا إن واقعية

(١) تم صياغة مطالب هذا الفصل وبعض مطالب الفصل الآتي على ضوء كلام الأستاذ الشهيد مطهري في مواضع مختلفة من آثاره.



الحالّ قائمة بالمحلّ، بنحو لا تكون معه واقعية الحال قابلةً للتحقق دون المحل، وثالثًا إن هناك صفةً للمحل تتحقق بعد حلول الحال.

لو فرضنا أنا حمّينا الحديد إلى أن احمرّ لونه. في هذه الحالة، يعدّ الفلاسفة المسلمون - الذين يرون اللون عرَضًا - الاحمرار حالًّا والجسم الحديدي محلًّا؛ وذلك لأنه أولًا كلما أشرنا إلى جزءٍ من الحديد نجد أن هناك تواجدًا للاحمرار في نفس الجزء وفي نفس المكان الذي تمت الإشارة إليه، وثانيًا لأن الاحمرار قائم بالجسم ومن غير الممكن أن ينوجد دون الجسم، وثالثًا فإن الحديد يتصف على إثر حلول الاحمرار فيه بـكونه «أحمر». عليه، فإن كل حالٍّ قائم ومتّكٍ على المحل، وطبعًا محتاج إليه.

٣٣-١-٢. الموضوع

عرفنا أن كل حالّ يتكئ على المحل ويحتاج إليه. والمحل بدوره قد يحتاج أحيانًا إلى الحالّ وقد لا يحتاج. فإذا كان المحل غير محتاجٍ إلى الحالّ، فإنه يسمّى «موضوعًا» والحال يسمّى «عرضًا»، أما إن كان محتاجًا للحالّ فإنه يسمّى «مادةً» والحالّ حينها يسمّى «صورةً».

طبعًا نوع حاجة المحل إلى الحالّ في المادة والصورة مغاير لنوع حاجة الحالّ إلى المحل، ومن هنا لم يلزم الدور. في مثالنا السابق، يحتاج - حتمًا - اللون ليتحقق إلى جسم كالحديد ليتحقق. فلا يمكن للّون أبدًا أن ينوجد لوحده دون أن يتكئ على أمرٍ آخر، بذلك النحو الذي يوجد فيه الجسم مثلًا؛ اللون ينوجد دائمًا بصورة صفة لشيء آخر هو «الجسم». ونحن نعلم أن الجسم - الذي هو محل تحقق اللون - لا يحتاج في تحققه إلى اللون؛ لأنه لو برد ذلك الحديد وذهبت حمرته فإنه لن يلحق



الجسم أي ضررٍ على إثر ذلك. فاللون عرضٌ والجسم - الذي هو الحديد في حالتنا - موضوعه.

٣٣-٢. تعريف الجوهر والعرض

المراد من «الجوهر» هو الماهية التي لا تحتاج في تحققها إلى موضوع. وبالتالي فإن هكذا موجود إما أن لا يكون حالًّا في محلٍّ أصلًا، أو أنه حالّ لكن المحلّ محتاج إليه ولا يمكنه التحقق بدون هذا الحالّ. ويقصد من «العرَض» في المقابل الموجود المحتاج إلى موضوع؛ أي إنه الحالّ ضرورةً في محل مستغنٍ.

من الواضح أن العرض بعد أن يتحقق، فإنه يحصل - بالإضافة إلى نفس تحققه - صفة جديدة للموضوع. بوجود البياض في الخارج، فإنه وإضافةً إلى خروج نفس البياض من كتم العدم يصبح الجسم الذي هو موضوع للبياض أبيض.

سنخصص هذا الفصل للتعرض لأنـواع العرض، أما أنـواع الجوهر فتفصيلها سيأتي في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

٣٣-٣. أنواع العرض

ينقسم العرض في التقسيم البدوي إلى تسعة أقسام تسمى بـ«المقولات العرَضية»: الكم، الكيف، الأين، المتى، الوضع، الفعل، الانفعال، الجِدَة، والإضافة. ولكل من هذه المقولات أنواع تندرج تحته.

المراد من «الكم» هو عدد الأشياء أو مقدارها، أعم من طولها وسطحها وحجمها. فحجم جسمٍ مكعبٍ كمُّه، وسطح المربع كمُّه وطول



قطعة من خطٍّ كمُّها، وكذا تعداد شيء ما. وسيأتي أن الزمان من الكميات أيضًا. خاصية الكمّ أنه قابل للقسمة.

«الكيف» عرضٌ الذي لا يقبل الانقسام وليس كـ «الأعراض النسبية» (التي ستأتي الإشارة إليها) من جهة كونها حاصل نسبة موضوع إلى أمور أخرى. ومن أمثلة الكيف: اللون، الخشونة والنعومة، البرودة والسخونة، الصلابة واللّين، الرائحة وما إلى هنالك من أمثلة أخرى.

«الأين» حالة تولد من نسبة الشيء إلى المكان؛ كما أن «المتى» حالة تحصل من نسبة الشيء إلى الزمان. بعبارة أوضح، الأين هي مكانية الشيء والمتى هي زمانية الشيء.

«الوضع» حالة للشيء ناتجة عن نسبة بعض أجزاء الجسم إلى بعض الأجزاء الأخرى، وعن نسبة مجموع الأجزاء إلى ما هو خارج الجسم؛ كوضعية الوقوف أو وضعية القعود.

مقولة «الفعل» حالة للشيء تظهر بفعل تأثير هذا الشيء التدريجي على شيءٍ آخر، أما مقولة «الانفعال» فهي حالة للشيء تظهر بفعل التأثير التدريجي لشيءٍ آخر في نفس هذا الشيء. التسخين والتبريد من المقولة الأولى، والصيرورة ساخنًا وباردًا من المقولة الثانية.

«الجدة» حالة للشيء ناشئة عن إحاطة الشيء بشيء آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.

«الإضافة» هيئة حاصلة للشيء بفعل نسبة الشيء إلى شيء آخر يكون له نسبة مع الشيء الأول أيضًا؛ كالحمل والبنوة والأبوة.



٣٣-٤. العرض التحليلي

تحدثنا إلى الآن عن «العرض الخارجي» وتبين أن العرض الخارجي وجود مغاير لوجود موضوعه ومعروضه؛ فهناك واقعيتان إحداهما عارضة وصفة والأخرى معروضة وموصوفة؛ لكنهما مندمجتان بحيث إن الإنسان يظنهما أمـرًا واحـدًا. فحينما يقال عن كيفية كاللون مثلًا، أنها عـرَض، يكون مقصودهم أنها عرَض خارجي؛ بمعنى أن لون الجسم في الخارج واقعية مغايرة لنفس الجسم، وأن هذه الواقعية تنضم للجسم.

أما الآن فيجب التعرف على مصطلح «العرَض التحليلي».

المقصود من العرَض التحليلي عدمَ وجود عرَض أو موضوع في الخارج أصلًا؛ بحيث إنه لا يكون في الخارج هناك عين ولا أثر إلا لوجود واحد أو لواقعية واحدة، لكن الذهن ينتزع مفهومَين أو أكثر من تلك الواقعية الواحدة فيجعل في ظرف الذهن أحد هذه المفاهيم موضوعًا وموصوفًا ويجعل آخر عرَضًا ووصفًا.

الوحدة مثلًا من الأعراض التحليلية. نقول مثلًا: «الجسم واحد أو للجسم وحدة». وقد ثبت بأدلة عديدة أنه لا وجود ولا واقعية للوحدة في الخارج مغايرةً لواقعية ووجود معروضها الذي قد يكون جسمًا مثلًا؛ في الخارج هناك واقعية واحدة انتزع منها الذهن مفهوم الجسم ومفهوم الوحدة، ثم جعل في ظرفه الجسم معروضًا وموصوفًا والوحدة عرَضًا ووصفًا. والإنسان يظن مشتبهًا أن هذه الحالة كحالة الأعراض والأوصاف الخارجية حيث يكون وجود العرض غير وجود المعروض فيظن أنه لدينا في هذه الحالات وجودَين اثنَين أحدهما حالّ في الآخر، والحال أن الأمر ليس كذلك مطلقًا.

٣٣-٥. نكات حول الأعراض

تقسيم المقولات العرَضية إلى تسعٍ تقسيم أرسطي. على الرغم من وجود هذا التقسيم في كتب المنطق والفلسفة لحكماء المسلمين، إلا أن بعضهم عارضه صراحةً وبعضهم بالإشارة والتلويح.

يمكن أن نجد من خلال كلمات كثير منهم أن كثيرًا من المقولات العرَضية تحليلة لا خارجية. يذهب صدر المتألهين إلى أن جميع المقولات التسع تحليلية، لكن البعض استثنى مقولة الكيف فعدها عرَضًا خارجيًا. على أي حال فإن التحقيق في هذا الموضوع يحتاج إلى تدوين كتاب مستقل.

النكتة الأخرى أنه لا يجب الخلط بين مقولة الأين وبين المكان، أو بين مقولة المتى والزمان. فجميع الفلاسفة يصنفون الزمان تحت مقولة الكم، أما المتى فهي مقولة قائمة بنفسها مقابل مقولة الكم. ويرى الكثير من الفلاسفة أن مكان الشيء هو السطح الداخلي للحاوي لهذا الشيء، وبعضهم يرى أن المكان من مقولة الجوهر (جوهر مثالي)، هذا كله مع كون مقولة الأين مقولةً مستقلةً في مقابل مقولتَي الكم والجوهر.

بسبب أهمية المكان والزمان، سنعمد إلى توضيح كل منهما بشكل مستقل في هذا الفصل.

٣٣-٦. المكان

اختلفت الأقوال في حقيقة المكان، اشتهر منها اثنان: قول أفلاطون الذي تبناه الخواجه نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين، وقول أرسطو الذي تبناه الفارابي وابن سينا وأتباعه.



يرى أفلاطون أن المكان بعد جوهريٌّ مجردٌ مساوٍ للأبعاد الجسمانية. بعبارة أبسط، كما أنه يوجد لدينا فضاءٌ محسوس يمكن أن نفرض فيه ثلاثة أبعاد حسية مادية متعامدة، فإنه يوجد لدينا أيضًا فضاءٌ مجرد غير حسي يمكن فيه فرض ثلاثة أبعاد مجردة متعامدة. ولا تزاحم بين هذا الفضاء - بلحاظ كونه غير مادي - وبين الفضاء المادي، وطبعًا فإن كل جسم كما يقع في فضاء مادي فإنه يقع في فضاء مجرد أيضًا. والمقدار الذي يحتله[1] الجسم من هذا الفضاء هو مكان الجسم.

فالمكان عند أفلاطون والخواجه نصير الدين وصدر المتألهين فضاءٌ مجرد يقع فيه الجسم وهو مساوٍ للجسم من جهة الأبعاد.

أما من وجهة أرسطو والفارابي وابن سينا، فالمكان هو السطح الباطن من الحاوي للجسم محل الكلام المماس له. فالماء الموجود في الكوب مثلًا، مكانه مجموع السطح الداخلي للكوب والسطح الهوائي المماسَّين له.

٣٣-٧. الزمان

نجد أننا نتعامل - فيما نتعامل معه من الماديات - مع ظواهر في حال تغير وتحول تدريجي. مقدار هذا التدريج قابل للقياس ويمكن مقارنته مع مقدار التدريج الحاصل في التغييرات التدريجية للأمور المادية الأخرى. وكما أننا نستفيد في قياس ومقارنة الامتدادات المكانية من وحدات قياس مكانية محددة، كالمتر والمتر المربع والمتر المكعب، فإننا نستفيد أيضًا في قياس ومقارنة مقدار التدريج والتصرم في الأمور المادية

---

(١) مع التسامح في التعبير بكلمة «يحتل».



من وحدات قياس زمانية محددة، كالسنة والشهر والساعة والدقيقة والثانية. فنقول مثلًا يحتاج نور الشمس لثماني دقائق لكي يصل إلى الأرض، أو علي يبلغ من العمر ثلاث سنوات.

على كلّ، الزمان مقدار التدريج أو بالتعبير الرائج هو مقدار الحركة. ولأنه مقدار فهو كمية متصلة ولأنه مقدار للحركة والتدريج فإنه بنفسه تدريجي أيضًا؛ أي إنه كمية متصلة غير قارة ومتصرمة. الزمان كمّ لا يمكن أن يوجد منه جزءان معًا؛ إن لم ينعدم جزؤه فلن ينوجد جزؤه الآخر؛ في مقابل الكميات الأخرى التي تكون جميع أجزائها موجودةً معًا. فطول الخط يكون موجودًا بكامله في نفس اللحظة. فلو قسمنا الخط إلى عشرة أجزاء فرْضية، سنجد أن جميع أجزائه موجودة معًا وفي وقت واحد، لكننا سنجد فيما لو قسمنا مقطعًا زمانيًا إلى عشرة أجزاء فرضية أنه طالما كان الجزء الأول موجودًا فإن الأجزاء الأخرى ستكون معدومةً وبمجرد أن ينوجد الجزء الثاني فإن الجزء الأول سينعدم وهكذا دواليك.

وإذا ما قسمنا هذه الأجزاء إلى أجزاء أصغر، فسيكون الأمر على نفس المنوال: مع وجود الجزء الأول سيكون الجزء الثاني معدومًا ومع وجود الجزء الثاني سينعدم الجزء الأول.

الحركة أيضًا على هذه الشاكلة، بحيث إنه لا يوجد منها جزءان معًا في وقت واحد؛ بوجود أحد أجزائها تنعدم جميع الأجزاء السابقة. أصلًا لا معنًى للتدريج سوى هذا، فأينما وجد التدريج والسيلان سيكون من الضروري وجود بُعدٍ لا تقبل أجزاؤه الفرْضية الاجتماع معًا؛ فلا يمكن لجزأين منه أن يكونا موجودَين معًا في وقت واحد.

هذا ونسبة الزمان إلى الحركة هي بالدقة كنسبة مقاس طول قطعة من خطٍ إلى ذات تلك القطعة منه وكنسبة حجم الجسم إلى نفس الجسم.

بالالتفات إلى ما قيل يمكن فهم أنه دون الحركة لن يكون هناك أي أرضية للزّمان؛ كما هو الحال فيما لو لم يكن هناك جسم فإنه لن يكون هناك حجم. فتحقق الزمان دون الحركة كتحقق الحجم دون الجسم.

من هنا، فإنه يمكن نسبة الزمان إلى الجسم - كتحديد عمره أو تحديد لحظته الزمانية - فقط في حالة ما لو كان لهذا الجسم حركة بنحو ما؛ وهذا الكلام جارٍ سواء كان نفس وجود الجسم وجودًا سيالًا وتدريجيًا، أو كان ذلك عرَضًا من أعراضه. فنسبة الزمان إلى جسم ليس له أي نوع من الحركة، لا على مستوى الذات ولا على مستوى الصفات، كنسبة الحجم إلى الدائرة في قولنا: «كم حجم هذه الدائرة؟»، وهو كلام غير معقول. توضيح هذا المطلب أكثر ينبغي أن يطلب في مباحث الحركة.

٣٣-٧-١. «الآن»

يستخدم تعبير «الآن» في العرف بمعنى القطعة الصغيرة من زمان، أما في الفلسفة فـ «الآن» طرف الزمان، والآن على هذا لا امتداد لها، وعلاقة «الآن» بالزمان تشبه علاقة النقطة بالخط. ويجب الالتفات إلى أنه لا بتقسيم الخط يمكننا الوصول إلى النقطة، ولا بتقسيم الزمان يمكننا الوصول إلى «الآن»، وإلى أنه لا يمكن تشكيل خطٍ من خلال رصف نقاط جنب بعضها، ولا يمكن تشكيل زمان من خلال رصف آنات بقرب بعضها.

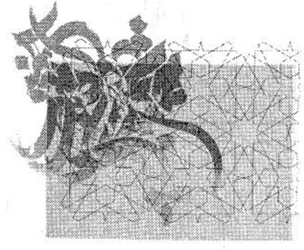
والسبب في ذلك يرجع إلى أننا لو وضعنا النقاط أو الآنات جنب بعضها بنحو تكون فيه متصلةً ولا فاصل بينها، فإنها ستتراكب على بعضها،



وإذا ما وضعناها جنب بعضها مع فاصلة بينها فإنها حينها لن تشكل اتصالًا وامتدادًا واحدًا؛ وبناءً عليه فإن الخط أمر آخر مغاير لمجموع النقاط والزمان أمر آخر مغاير لتوالي الآنات، وعلى هذا القياس تكون الحركة أيضًا أمرًا آخر مغايرًا لتتالي السكونات.



٣٤
أنواع الجوهر



ينقسم الجوهر بقسمة أولى إلى: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل. يطلق على المادة والصورة والجسم «الجواهر المادية» وعلى النفس والعقل اسم «الجواهر المجردة». وسيتضح لك سريعًا السر في هذه التسميات.

٣٤-١. المادة

اتضح مما مر سابقًا[١] أن «المادة» تطلق في الاصطلاح الفلسفي على المحل المحتاج إلى الحالّ فيه، الحالّ هو «الصورة». بالعبارة الرائجة، تطلق المادة في الفلسفة على الشيء القابل للصورة وللفعلية، بحيث إنه يتبدل بقبوله الصورة والفعلية إلى نوع من أنواع الموجودات.

تستخدم «المادة» بمعنًى مشابه للاصطلاح الفلسفي. فعادةً ما يسأل الإنسان حينما يلاحظ أمرًا طبيعيًا أو صناعيًا ذو فائدةٍ خاصة «ما هي مادة هذا الشيء؟» وذلك يعني «من أي الأشياء صنع هذا الشيء حتى صار بهذه الشاكلة والصورة؟» فيسأل الإنسان مثلًا عن مادة الملح،

---

(١) انظر: المقطع ٣٣-١-٢.



أو عن مادة الأسنان، أو العظام ما هي؟ أو عن أي المواد المكونة للورق أو الإطارات أو النايلون.

المقصود في جميع هذه الأسئلة السؤال عن المواد التي صنع منها الملح أو العظم أو الورق. بعبارة أخرى، ما هي الأشياء التي صارت في ظروف وصور معينة ملحًا أو عظمًا أو ورقًا.

في الإجابة عن هذه الأسئلة العرفية يذكر الإنسان عادةً تلك الأمور التي يتركب منها الجسم مورد السؤال. فيقول مثلًا: يتألف الملح من عنصرَين هما: الكلور والصوديوم؛ العظم يتشكل من الجير ومن الخلايا العظمية[1]، ويقنع السائل بهكذا إجابات.

لكنه من الممكن أن تكون الأشياء التي اعتبرناها في إجابتنا عن السؤال المفروض كمواد مؤلفة للشيء مورد السؤال مركبةً بدورها من مادة وصورة؛ أي إنه من الممكن أن تكون هذه المواد قد ظهرت نتيجة اجتماع بعض المواد الأبسط التي قبلت صورةً وفعليةً معينةً، وهذه المواد البسيطة يمكن أن تكون أيضًا بدورها قد تألفت من مواد أبسط؛ ولأنه لا يمكن أن تذهب هذه الفروض إلى غير نهاية، يجب أن ينتهي الأمر إلى مادة ليست ناتجةً عن اجتماع مواد أخرى.

يسمى هذا الشيء في الاصطلاح الفلسفي (لا العلمي) بـ «العنصر». هنا يطرح سؤال أن العنصر بسيط أو مركب؟ إن كان بسيطًا فذلك يعني أنه يجب أن تكون جميع العناصر متجانسةً وذات خاصية واحدة، والحال

---

(١) في الأصل الفارسي «آسئين». (المترجم).



أن الأمر ليس كذلك. فيتضح بالتالي أن كل عنصر يتألف من مادة مشتركة ومن صورة خاصة به جعلت آثار العناصر تختلف فيما بينها.

المادة المشتركة (أي المادة المشتركة بين العناصر) إما أن تكون مادةً حقيقيةً وإما أن تكون نتيجة اجتماع مادة وصورة وبالتالي تنتهي إلى مادة حقيقية. والمادة الحقيقية ليس شيئًا سوى كونها مادةً، فلا فعلية ولا واقعية لها إلا كونها مادةً وقابلةً. هكذا مادة ليست مركبةً بأي نحو من الأنحاء من مادة وصورة، فلا تحوي أي نوع من الصور.

ما عدا المادة الحقيقية فإن جميع أنواع المادة مواد نسبية؛ أي إنها مواد بالنسبة إلى الأمور التي تتألف منها، لكنها في ذاتها تحوي صورةً وهي في الحقيقة تتألف من مادة وصـورة. تسمّى المادة الحقيقية بـ«مادة المواد»، «المادة الأولى» و«الهيولى الأولى» أما المواد الأخرى فتسمى بـ«المادة الثانية».

من المسائل الغامضة والمهمة التي شغلت البشر منذ فجر التفكير الفلسفي أن مادة العالم الأولى ما هي؟ بعبارة أخرى، ما هو الأمر الذي جمع هذه الصور والفعليات الموجودة في العالم؟

عُلم مما تقدم معنى الهيولى الأولى. فالهيولى الأولى مادةٌ ليس لها في نفسها أي فعلية؛ كل فعليتها وواقعيتها تكمن في أنها: «شيءٌ آخر بالقوة». المادة الثانية مادةٌ واجدة بالفعل في داخلها لصورة من الصور، فلديها بالتالي فعلية غير فعلية «أنها شيءٌ آخر بالقوة»؛ وهي في نفسها مركبة من مادة وصورة؛ لكنها مع ذلك يمكن أن تقبل صورةً أخرى، وهي لذلك تكون مادةً بالنسبة إلى هذه الصورة الجديدة.



بناءً عليه، فإن الهيولى الأولى التي لا فعلية لها إلا أنها «شيءٌ آخر بالقوة»، هي المادة الحقيقية للعالم، الهيولى الأولى أمر بسيط محض، لا أثر فعلي لها سوى قبولها الصور.

ويظهر من تركيب الهيولى الأولى مع الصورة الأولى واقعية جديدة تكون - على الرغم من أنها بالفعل لتركبها من مادة وصورة، فليست مادةً بلا صورة - مادةً بالنسبة إلى الصورة التالية، طبعًا مادةً ثانيةً. ويظهر شيءٌ جديد أيضًا من تركيب المادة الثانية مع الصورة الثانية، ويكون هذا الشيء الجديد مادةً ثانيةً[1] بالنسبة إلى الصورة الثالثة وهكذا...

٣٤-٢. الصورة

يظهر مما تقدم عن المادة معنى الصورة. فالصورة جوهر له أثر بالفعل. والصورة بالضرورة حالّة في المادة، فلا يمكن للصورة أن توجد دون المادة ولا يمكن للمادة أن توجد دون الصورة. الصورة لا يمكنها أن توجد دون المادة لأن وجودها وجودٌ متكٍ على المادة وواقعيتها واقعيةٌ حلولية.

المادة أيضًا لا يمكن أن توجد بـدون الصورة، لأنه لا بد للأمر الموجود أن يكون بالفعل فلا يمكن للشيء الذي لا فعلية له أن يوجد. فلا بد للمادة أن يكون لها صورة تصير فعليةً بالتركّب معها وتوجد بعد ذلك.

للصورة أنواع: الصورة الجسمية، الصورة العنصرية، الصورة المعدنية، الصورة النباتية وغيرها من الأنواع الأخرى.

---

(١) المادة الثانية هي كل ما ليس مادةً أولى. (المترجم).



الصورة الجسمية صورة يمكن فيها فرض ثلاثة أبعاد متعامدة، وبعبارة أخرى، هي الصورة التي تملأ الفضاء المحسوس في الأبعاد الثلاثة، وهي الصورة الأولى التي تحل في المادة، ويثبتون في الفلسفة أن الصورة الجسمية والمادة متلازمتان: فلا يمكن للمادة أبدًا أن تخلو من الصورة الجسمية ولا يمكن للصورة أن توجد دون المادة. فالمادة الأولى توجد دائمًا تحت مظلة الصورة الجسمية.

يحصل الجسم من تركّب المادة والصورة الجسمية، والجسم مادة ثانية للصور العنصرية التي كانت عند القدماء عبارةً عن الصورة المائية، والصورة الهوائية، والصورة النارية، والصورة الترابية. بحلول الصورة العنصرية في الجسم تظهر العناصر: الهواء، الماء، النار والتراب. تشكل هذه العناصر مواد ثانيةً للصورة المعدنية؛ فتظهر المعدنيات بحلول الصورة المعدنية في العناصر وهكذا....

٣٤-٣. الجسم[١]

طرحت أراء عديدة في ما يخص ماهية الجسم، أشهرها القول الذي سقناه سابقًا من أن الجسم مركب من الصورة الجسمية ومن الهيولى. ويوجد العديد من النظريات الأخرى في هذا المجال، يمكن القول إن أهمها نظرية المتكلمين، نظرية ديموقريطوس ونظرية الفلاسفة.

٣٤-٣-١. نظرية المتكلمين

يرى المتكلمون أن الجسم مؤلف من مجموعة من الذرات التي ليست بأجسام؛ أي إنه ليس لهذه الذرات لا طول ولا عرْض ولا عمق، ولهذا

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٥٣٣ إلى ٥٤٠.



السبب فهي لا تقبل الانقسام؛ لا الذهني ولا الرياضي ولا الخارجي أو العملي. ومع ذلك فهم يرون أن هذه الذرات ذات وضعٍ، أي إنها قابلة للإشارة الحسية.

بعبارة أخرى، يمكن الإشارة إلى جميع تلك الذرات المؤلفة للجسم بالإشارة الحسية، فيقال مثلًا إنها أمامي أو على يميني أو على يساري؛ لكنها مع كل ذلك ليس لديها لا أطراف، ولا مقدمة أو مؤخرة، ولا سطح خارجي أو داخل باطني، ولا طول، ولا عرْض، ولا عمق، ومن هنا فإنه لا يمكن حتى للذهن في عالمه أن يفرض لها جزأَين؛ عدا عن أنه لا يمكن تقسيمها عمليًا وخارجًا. تسمى هذه الأجزاء التي تملك هذه الصفات بـ«الجزء الذي لا يتجزأ» أو بـ«الجوهر الفرد».

فإذن، وبناءً على هذه النظرية، فإن الجسم الذي له طول وعرْض وعمق يتألف من أشياء فاقدة للطول والعرْض والعمق. بعبارة ثانية، يحصل الجسم من اللا جسم، لكنه لاجسم قابل للإشارة الحسية.

ذهب المتكلمون في الغالب إلى أن الأجزاء التي لا تتجزأ والتي تؤلف الجسم أجزاء متناهية. فقالوا بأن السنتيمتر المكعب من الماء - مثلًا - يتألف من أجزاء كثيرة، والسنتيمترَين المكعبَين من الماء يتألفان من ضعفَي عدد الأجزاء المؤلفة للسنتيمتر المكعب الواحد. نعم، نسب للنظام الذي تتلمذ عند هشام بن الحكم، والذي كان يعدّ من فطاحلة المتكلمين، أن الأجزاء المؤلفة للجسم غير متناهية.

٢-٣-٣٤. نظرية ديمقريطوس

يرى ديمقريطوس أن الجسم مركب من مجموعة من الذرات الصغيرة غير القابلة للانقسام. هذه الذرات وعلى الرغم من كونها غير قابلة للانقسام

في الخارج إلا أن لها طولًا وعرْضًا وعمقًا وأطرافًا ومقدمةً ومؤخرةً وسطحًا وداخلًا؛ أي إن هذه الذرات بنفسها أجسامٌ.

بعبارة أخرى، تقبل هذه الذرات باللحاظ الذهني والرياضي الانقسام، لكنه لا يمكنها ذلك من الجهة العملية والخارجية؛ بمعنى أنه من المحال أن تنكسر وتنقسم خارجًا. سمّيت هذه الذرات عند الفلاسفة القدماء بـ«الذرات الصغار الصلبة».

٣٤-٣-٣. نظرية الفلاسفة

نفى الفلاسفة والحكماء منذ عهد سقراط إلى القرن التاسع عشر أن يكون الجسم مؤلفًا من أجزاءٍ لا تتجزأ أو أن يكون مؤلفًا من الذرات الصغار الصلبة، معتبرين أن الجسم أمر واحد متصل.

هذه الأجسام التي نسميها ماءً وترابًا وخشبًا وحجرًا و...، والتي لكل منها طبيعته الخاصة وبتبع ذلك آثارها الخاصة واسمها الخاص، هي شيءٌ واحد متصل، وليست مجموعةً من الأجزاء أو الذرات. فنحن نرى هذه الأجسام كأمر واحد ممتد، ولا نراها على أنها مجموعة من الأشياء المتراصة جنبًا إلى جنب. باعتقاد الحكماء أن واقعية الجسم هي كما نرى هذا الجسم في أعيننا وكما نتحسسه بحاسة اللمس.

لا خلاف بين المتبنّين لكون الجسم متصلًا في أنه قابل للانقسام إلى قطعتَين أو أربع أو.... فمن البديهي أنه يمكن تقسيم كل جسم كالماء والهواء والنار والمعادن والصخور إلى قطعتَين أو أربع أو ثمان أو.... لكنه وقع الخلاف بينهم في أنه لو قسمنا الجسم إلى قطعتَين ثم القطعتَين الصغيرتَين إلى قطعتَين أصغر والأصغر إلى أصغر وهكذا، فهل سنصل إلى قطعة لا تكون قابلةً للانقسام، فنكون قد وصلنا إلى الذرات الصغار



الصلبة؟ أم أننا لن نصل إلى تلك المرحلة أبدًا؟ ذهب الحكماء إلى أننا لن نصل لتلك المرحلة التي لا تكون الأجزاء فيها قابلةً للانقسام. على خلاف الشهرستاني صاحب الملل والنحل الذي ذهب إلى القول بأن التقسيم سيصل إلى مرحلة لا يعود فيها الانقسام ممكنًا.

بعد أن ذهب الحكماء إلى القول - خلافًا للمتكلمين ولديمقريطوس - بأن الجسم أمر متصل فليس مجموعةً من الذرات، وإلى أن قابلية الجسم للانقسام لا تقف عند حدود، وقع الخلاف بينهم في حقيقة الجسم الطبيعي. فذهب الإشراقيون منهم إلى أن الجسم بسيط؛ أي إن الجسم هو ليس إلا هذا الجرم الاتصالي، فالجسم هو الاتصال الجوهري القابل للقسمة.

وذهب أتباع أرسطو - المسمّون بالمشائين - في المقابل إلى أن الجسم مركبٌ؛ بمعنى أن الجرم الاتصالي والصورة الجوهرية الامتدادية والتي تسمى أيضًا بـ«الصورة الجسمية» ليست هي الوحيدة المشكلة لحقيقة الجسم الطبيعي، بل هي جزء هذه الحقيقة. فالجسم عند المشائين مركب من الهيولى من الصورة الجسمية. فهذا الشيء الذي نراه كجرمٍ اتصالي أو كواقعية ممتدة هو كالكنف الذي يكتنف واقعيةً أخرى نسميها بـ«الهيولى»، وهي ما سنثبتها في الفصل القادم إن شاء الله.

إذن، فالمادة الأولى لهذا العالم عند الإشراقيين هي الصورة الجسمية؛ المتصلة والواحدة، أما عند المشاء فالصورة الجسمية أمر مغاير للمادة الأولى في هذا العالم، فالمادة الأولى عندهم حقيقة أقل تعينًا وتشخصًا من الصورة الجسمية. هذا ويمكن إثبات وجود المادة الأولى بالبرهان العقلي، لكنه من غير الممكن أبدًا فصلها وتعريتها عن الصور اللاحقة بها لمشاهدتها وحيدةً.

مما تجدر الإشارة إليه أنه غالبًا ما كانت تنسب آراء الإشراقيين إلى أفلاطون أيضًا، لكن انتساب هذا الرأي الذي نحن فيه إلى أفلاطون لا أساس له. المسلّم أن أرسطو كان يعتقد بتركب الجسم من الهيولى ومن الصورة، أما أفلاطون فمن غير المعلوم إنكاره للهيولى الأولى، وما يظهر من كلمات مؤرخي الفلسفة يفيد أنه لم يكن من خلاف بين أرسطو وأفلاطون فيما يخص الهيولى الأولى، بل الخلاف بينهما وقع فيما يخص «الصورة» التي اعتبرها أرسطو أصيلةً بينما اعتبرها أفلاطون انعكاسًا للمثل التي كان يؤمن بها. وفي الحقيقة فإن إنكار الهيولى الأولى كان من قبل الشيخ شهاب الدين السُهْرَوَرْدِي المشهور بشيخ الإشراق، ونسب هذا القول إلى أفلاطون دون أدنى مبرر.

ما تعرضنا له إلى الآن من الجواهر يسمى بـ«الجواهر المادية»؛ وذلك لأنها إما هي نفس المادة، كالهيولى الأولى، أو لأن المادة داخلة في تركيبها، كالجسم والعناصر والمعدنيات، أو لأنها حالّة في المادة، كالصور بأنواعها.

ومن الآن فصاعدًا سنتحدث عن «الجواهر المجردة»؛ أي الجواهر التي ليست حالّةً في المادة ولا مركبةً منها. هذه الجواهر هي النفس والعقل.

٤-٣٤. النفس

النفس جوهر مجرد؛ ليس حالًّا في مادة ولا مركبًا من مادة وصورة، وهو يختلف عن الجوهر المجرد الآخر المسمى بالعقل. اختلافهما في أن الجوهر العقلي المجرد لا ينفعل من الجسم ولا يحتاج على مستوى



الفعل إلى الجسم أو إلى المادة، بعكس النفس التي تنفعل من الجسم والتي تحتاج في الإتيان بأفعالها إلى المادة والجسم.

يتضح هذا المطب من خلال رجـوع كل شخص منا إلى نفسه. فالنفس تستعين بالبدن للقيام بأعمالها إضافةً إلى أن قلة الهرمونات وازديادها في جسمنا لها آثار مختلفة على الحالات الروحية للإنسان. وقد طرحت العديد من الأدلة لإثبات تجرد النفس، من جملتها:

١. الرؤى الصادقة، استحضار الأرواح، التنويم المغناطيسي، أعمال المرتاضين، كرامات أولياء الله وما شاكل ذلك من الموارد الكثيرة التي تبقي شكًا في النفس للقبول بما هو مشترك بينها؛ ألا وهو تجرد النفس.

٢. الاستفادة من العلوم التجريبية التي تشير إلى أن جميع أطراف الإنسان وخلاياه تتبدل تدريجيًا، حتى أن تغيرًا يقع في خلايا الدماغ على إثر التغذية والأيض؛ هذا مع إدراك كل إنسان لوحدته الشخصية.

٣. الاستفادة من الأدلة الفلسفية التي تثبت تجرد النفس بطريقة مباشرة من خلال تحليل العلم الحضوري، كبرهان «الهواء الطلق» لابن سينا، وبرهان عدم إمكان تقسيم الأنا لـ«نصفَي أنا»، أو بطريق غير مباشر من خلال الاستناد إلى تجرد الكيفيات النفسانية كالعلم والإدراك (وهو ما تم إثباته في محله).

بيان هذه الأدلة وتوضيحها لا يتلاءم مع هذا المصنف، ولمن أراد الاطلاع الدقيق على هذه الأبحاث عليه أن يرجع إلى كتب علم النفس [الفلسفي].



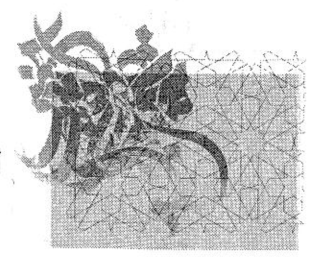
٣٤-٥. العقل

كما قلنا سابقًا، فإن الجوهر العقلي جوهر مجرد لا يحتاج إلى المادة أو الجسم في مقام الفعل ولا ينفعل من الجسم أو الجسمانيات. تقع الجواهر العقلية في مراتب الوجوب في موقعٍ أعلى من النفس وأدنى من الواجب[١].

(١) نكِل توضيح هذا البحث أكثر إلى قسم الأفعال الإلهية، عالم الجبروت أو العقول.



٣٥
إثبات الهيولى[١]



أقام حكماء المشاء برهانَين لإثبات الهيولى وللقول بأن الجسم مركب من جزأَين: أحدهما الهيولى، وهي ما أنكره الإشراقيون؛ ثانيهما الصورة الجسمية المقبولة عند الإشراقيين.

يُعرف البرهانان ببرهانَي «الفصل والوصل» و«القوة والفعل».

٣٥-١. برهان الفصل والوصل

مر سابقًا أن للمشائين دعوًى تقع في مقابل الإشراقيين، مفادها أن الجسمية والجرمية، أو قل الجوهر الجسماني الممتد والمتصل ذاتًا في الجهات الثلاث، بمنزلة كنف لموجود آخر يسمى بالهيولى، هذه الهيولى التي لا نجدها عاريةً في موردٍ من الموارد، بل لا يمكن لها أن توجد عاريةً أصلًا.

قبل البدء بالمقدمات، نذكر في البداية خلاصةً لبرهان الفصل والوصل.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٥٤١ إلى ٥٥١.

قال حكماء المشاء بأنا نعلم أن الأجسام والأجـرام تقبل الفصل والـوصـل، فالجسم الواحد المتصل، كالماء الموجود في كـوب من الأكواب، يقبل الفصل والانقسام ليتحصل لدينا كوبان من الماء يكونان أصغر من الأول. كما أنه يوجد لدينا العديد من الأجسام التي تقبل الوصل، فيمكننا أن نضيف أحد كوبَي ماء إلى الآخر ليتشكل لدينا كوب أكبر من الماء.

هذا، ويدلنا إمكان الانقسام لأجسام ثم إمكان اتصالها وتحقيقها لنوعٍ من الوحدة التي تنتج لنا واحدًا متصلًا وممتدًا على أن الامتداد والاتصال الجوهريَين يكتنفان جوهرًا آخر يقبل الفصل والوصل؛ أي إن ذلك دليل على أن الجسم مركب من الصورة والمادة. فلو لم يكن الجسم مركبًا وكانت حقيقته نفس الامتداد والاتصال الجوهري، لن يكون هناك أي فصل ووصل في هذا العالم، ولن يكون بإمكان الجسم الواحد المتصل أن يتبدل إلى جسمَين متصلَين ولن يكون بإمكان الجسمَين المتصلَين أن يصيرا جسمًا واحدًا.

أما مقدمات هذا البرهان فأربع؛ نشير قبل بيانها إلى أن صحة هذا البرهان مبتنية على قبول «اتصال» الجسم الطبيعي المحسوس، لذا لا يعد هذا البرهان تامًا بناءً على نظرية المتكلمين، أو على نظرية ديمقريطوس. بناءً على هاتَين النظريتَين حينما يقع الفصل والوصل كأن يتبدل ليتر واحد من الماء إلى نصفَي ليتر، أو يتبدل نصفَي الليتر إلى ليتر واحد، فإنه لم يقع فصل ووصل واقعيَّين؛ فليس الأمر على نحو أن لدينا أمرًا واحدًا متصلًا تبدل إلى أمرَين متصلَين، أو أن لدينا أمرَين متصلَين تبدلا إلى أمر واحد متصل، فليتر الماء بناءً على هاتَين النظريتَين مجموعة من الذرات المتجاورة، وبالتالي فإن هذا الليتر عندما يتبدل إلى

ليترَين يكون ذلك بمعنى أن الذرات المتموضعة ضمن مجموعتَين قد ابتعدت عن بعضها البعض.

وكذا تبدل نصفَي ليتر من الماء إلى ليتر واحد يكون بمعنى أن مجموعتَين من ذرات الماء اقتربتا إلى بعضهما بعد أن كانتا بعيدتَين عن بعضهما البعض. عليه، تكون قيمة هذا البرهان نسبيةً؛ لأنه قائم على قبول فرضية أن الجسم الطبيعي المحسوس متصل.

بناءً على ما تقدم، وبالنظر إلى أن المقبول حاليًا هو نظرية ديمقريطوس من أن الجسم مركب من ذرات، يكون برهان الفصل والوصل قد فقد قيمته؛ بمعنى أن الفصل والوصل المحسوسَين واللذَين يشكلان إحدى مقدمات هذا البرهان ليسا بالفصل والوصل الواقعيَين. بناءً على نظرية العلماء المعاصرين يجب نقل معقد الكلام من الجسم المحسوس إلى الذرات. فإذا ما كانت الذرات قابلةً للفصل والوصل يعود حينها برهان الفصل والوصل الذي طرحه الحكماء إلى الحياة من جديد. أما مقدمات البرهان فهي:

المقدمة الأولى: لكلمتَي «الاتصال» و«الانفصال» مفهوم عرفي وآخر رياضي وثالث فلسفي. والمقصود منها هنا المفهوم الفلسفي.

المفهوم العرفي لـ«الاتصال»: يستخدم عامة الناس لفظ «الاتصال» أحيانًا في الشيئَين اللذَين لهما منتهًى واحد؛ كالخطَين أو السطحَين اللذَين يمتلكان منتهًى واحدًا. كالخطَين - مثلًا - الموجدَين لزاوية معينة، فهما يشتركان في النقطة التي تقع في رأس الزاوية، ومن هنا يقال عنهما بأنهما متصلان. وقد يستخدم «الاتصال» في الشيئَين اللذَين لم يفصل بينهما فاصل. فيقال في حالة كون القلم ملقًى على الورقة بأن القلم والورقة متصلان.

وقد يطلق «الاتصال» أيضًا على الأشياء التي يكون بينها نحو ارتباط بحيث إذا ما تحرك أحدهما تحرك الآخر معه؛ كحلقات السلاسل أو مقطورات القطار، حيث يعبرون عنها بأنها متصلة فيقولون: المقطورة الأخيرة متصلة بالمقطورة الأولى. والمقصود من ذلك أن المقطورات مرتبطة بحيث إذا ما تحركت إحداها تحركت الأخـرى إجبارًا. وهنا استخدمت كلمة «اتصال» على الرغم من وجود مقطورات تفصل بين المقطورة الأولى والمقطورة الأخيرة.

المفهوم الرياضي لـ«الاتصال»: قسم علماء الرياضيات الكميات - وهي موضوع أبحاثهم - إلى قسمَين: الكميات المتصلة والكميات المنفصلة. أول ما تعرف هؤلاء العلماء تعرفوا على الكم بمعنى الشيء القابل للانقسام والتجزئة الفرضية، في مقابل الكيفيات والأعراض الأخرى بل في مقابل الجواهر أيضًا، حيث لا يملك أي منها هكذا خاصية. بعد ذلك قسموا الكم إلى نوعَين:

١. الكم المتصل: وهو الكم الذي يمكن فرض جزء مشترك بين أجزائه، أي إنه يمكن أن يفرض بين كل جزأَين منه نهايةٌ تكون بدايةً أو نهايةً للجزء الأول، وبدايةً أو نهايةً للجزء الثاني أيضًا. فلو فرضنا خطًا في ذهننا وقسمناه إلى قسمَين، فإننا نكون بذلك قد فرضنا - شئنا أم أبينا - نقطةً متعلقةً بالنصف الأول من الخط وبالنصف الثاني منه؛ تُعدّ بدايةً للنصف الأول كما أنها تُعدّ بدايةً للنصف الثاني.

٢. الكم المنفصل: هو الكم الذي لا يمكن أن نفرض بين أجزائه حدًا مشتركًا يكون متعلقًا بكلا جزأَيه. مثلًا، يقسم العدد أربعة إلى اثنَين واثنَين، ويقسم العدد خمسة إلى ثلاثة واثنَين، دون وجود أي حد مشترك بين جزئي العدد المقَسّم.



لا يقف العرف عند هذا المعنى من الاتصال، فالكم المنفصل مفهوم يميّزه علماء الرياضيات[١].

المفهوم الفلسفي لـ«الاتصال»: لكي نتعرف على هذا المفهوم لا بد من التذكير ببعض المطالب التي كنا قد طرحناها سابقًا.

من الواضح أن الأجسام التي نراها أمامنا جواهر قابلة للأبعاد الثلاثة. أما كونها جواهر فبمعنى أنها ليست حالةً أو صفةً لشيءٍ آخر؛ فوجودها لأنفسها لا لأمور أخرى؛ وأما قولنا قابلةً للأبعاد الثلاثة، فمبعنى أنه يمكن أن نفرض بداخلها ثلاثة خطوط متقاطعة بنحو متعامد. ومن الواضح أنه لا يمكن على مستوى السطح الواحد أن يكون لدينا أكثر من خطَين متعامدَين من بين الخطوط الثلاثة الملتقية في نقطة واحدة.

بناءً عليه، ذهب الفلاسفة إلى القول بوجود جوهرٍ ممتد في ذاته؛ أي إن حقيقته الامتداد في الجهات الثلاث، وهذا الجوهر هو ما يسمى بـ«الصورة الجسمية» أو «الاتصال الجوهري»، والمقصود من الاتصال في الفلسفة هو هذا الاتصال الجوهري والامتداد في الأبعاد الثلاثة على النحو المتقدم.

---

(١) سميّنا هذا المفهوم بـ«المفهوم الرياضي» باعتبار أنه مورد استفادة علماء الرياضيات؛ ونحن فعليًا لسنا في صدد البحث في قضية أن هذا النوع من التعريفات الكلية من وظائف أيٍّ من العلوم؟ الفلسفة أو الرياضيات؟ وأن هذه التعريفات والتقسيمات على عهدة الفلسفة وينحصر دور العلوم في بيان أحكام هذه التعريفات والتقسيمات، أم أنها داخلة في وظائف العلوم؟
لكنه من البديهي أن الفلاسفة قد اعتبروا أن هذه التعريفات من وظيفة الفلسفة فبيّنوا التعريف المزبور للكمّ المتصل في مباحث الجواهر والأعراض -وهي من المباحث الفلسفية- واقتبس علماء الرياضيات ذلك التعريف منهم.

الآن وبعد أن اتضح المفهوم الفلسفي للاتصال، نقول إن المستخدم في برهان الفصل والوصل حينما يقال إن الاتصال يتبدل إلى انفصال أو الانفصال يتبدل إلى اتصال، هو المفهوم الفلسفي للاتصال لا مفهومه العرفي أو الرياضي.

المقدمة الثانية: «الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية». كلمة «مساوق» المستخدمة في العبارة المتقدمة مشتقة من «السوق» بمعنى القيادة، فيقال للشيئَين المتلازمَين «متساوقان». والمقصود هنا أنه كلما وجدت الوحدة الاتصالية كانت الوحدة الشخصية موجودةً أيضًا، والمراد طبعًا من الاتصال هنا الاتصال بمعناه الفلسفي. فالمقصود بالخلاصة أن كل متصل جوهري شخص واحد، لا أشخاص متعددون.

أثبت الحكماء المساوقة بين التشخص والوجود؛ حيثما كان لدينا وجود فلا بد أن يكون لدينا تشخص، وحيثما كان لدينا تشخص لا بد من أن يكون هناك وجود أيضًا، وفي مقابل ذلك قالوا بأن عدم التعين والكلية من شؤون الماهية، وهي في الحقيقة من اعتبارات الذهن. بعد هذا نقول الاتصال الجوهري عبارة عن نوع ماهية قابلة للأبعاد الثلاثة، ووجود هذا النوع من الماهية في الخارج عين تشخصها الواقعي.

المقدمة الثالثة: لا يمكن للأمرَين المتقابلَين أن يقبل أحدهما الآخر، بل لا بد من وجود أمرٍ ثالث يقبل المتقابلَين على التعاقب. والمراد من الأمرَين المتقابلَين أنهما الأمران اللذان لا يمكن أن يجتمعا. فالمتناقضان - نعني بهما وجود الشيء وعدمه - متقابلان؛ كذا الضدان، من قبيل البياض والسواد أو السخونة والبرودة، متقابلان؛ كما أن الملكة وعدمها - نظير الغنى والفقر - متقابلان. فالأمران المتقابلان لا يمكن لأحدهما أن يقبل الآخر أبدًا.



مثلًا، لا يمكن للوجود أن يقبل العدم، ولا يمكن للعدم أن يقبل الوجود، بل إن الماهية التي هي أمر ثالث تقبل الوجود والعدم على التناوب. البياض كذلك لا يقبل السواد والسواد لا يقبل البياض؛ أي إن البياض لا يمكن أن يصير سوادًا والسواد لا يمكن أن يصير بياضًا، لكن يمكن للجسم وهو أمر ثالث أن يكون أبيضَ وأسود على التعاقب. الغنى لا يقبل الفقر والفقر لا يقبل الغنى، لكن الإنسان يمكنه أن يقبل الغنى والفقر في زمانَين مختلفَين.

نقول الآن، الاتصال الجوهري يقابل الانفصال الجوهري. فالانفصال الجوهري عبارة عن انفكاك الواحد الجوهري إلى اثنَين. وعليه، كما أن الأمور المتقابلة كالوجود والعدم أو السواد والبياض أو الفقر والغنى لا تقبل بعضها، فلا بد لها من أمر ثالث يكون قابلًا للاثنَين، كذلك الاتصال والانفصال المتقابلان لا يقبلان بعضهما.

بالتالي، إن وجد مورد يكون فيه اتصال وانفصال متعاقبَين فهذا يدل على أن هناك أمرًا ثالثًا يكون أحيانًا متصلًا وأحيانًا منفصلًا.

المقدمة الرابعة: حينما يتبدل الواحد المتصل إلى اثنَين متصلَين أو حينما يتبدل الاثنان المتصلان إلى واحد متصل، لا يكون الأمر على نحو أن الموجود السابق يُعدم نهائيًا، ثم يوجد موجود آخر من جديد بحيث يكون مقطوع العلاقة مع الأول، بل الأمر على العكس حيث إنه لدينا - وبشكل قطعي - شيءٌ كان متصلًا، ثم صار منفصلًا أو كان منفصلًا ثم صار متصلًا، وهو باق في الحالتَين.

النتيجة: بعد هذه المقدمات الأربع نقول: حينما تصبح الصورة الجسمية وهي جوهر واحد ممتد أمرَين اثنَين، يكون لدينا تبدّل المتصل الواحد - وهو شخص واحد - إلى شخصَين أو متشخصَين آخرَين.

بعبارة أخرى، يتحول وجود شخصي واحد إلى وجودَين شخصيَّين منفصلَين، ويكون كل منهما وجودًا متصلًا. هذا ونعلم أن الاتصال لا يقبل الانفصال، بل لا بد للانفصال أن يزول ليحل الانفصال محله، ونعلم أيضًا أنه حينما يزول الاتصال، ويأتي الانفصال ليحل محله لا ينعدم الجسم السابق بالمطلق، فلدينا أمر ثالث كان لديه في البداية اتصال ثم حصل له الانفصال. هذا الشيء الباقي والثابت في حالتَي الاتصال والانفصال هو نفس ذلك الشيء الذي سمّاه المشاء بـ«الهيولى».

٣٥-٢. برهان القوة والفعل

البرهان الثاني لإثبات وجود الهيولى يعرف بـ«برهان القوة والفعل»، وهو برهان أقامه المشاؤون أيضًا كإثبات لهذه الدعوى. خلاصة البرهان أن جميع أجسام العالم دون استثناء هي بالفعل أمور معينة وبالقوة أمور أخرى. القوة والفعلية حيثيتان متقابلتان؛ أي إنه لا يمكن لشيء واحد أو لحيثية خارجية أن تكون بالقوة وبالفعل في نفس الوقت. يتضح بالتالي أن للأشياء حيثيتَين واقعيتَين خارجيتَين؛ فالأشياء تكون بالفعل من حيثية وبالقوة من حيثية أخرى، أما الحيثية التي تعد ملاكًا للفعلية فهي نفس «الصورة»، وهي ما وقع موقع قبول عند الإشراقيين أيضًا، أما الحيثية التي تعد ملاكًا للقوة فهي ما نسميه الهيولى، وقد أنكرها أتباع مذهب الإشراق.

مثلًا، الماء بالفعل ماءٌ ومن الممكن أن يصير بخارًا؛ أي إنه بالقوة بخارٌ. النطفة بالفعل إنسان وبالقوة إنسان. فالماء من حيث هو ماء ليس بالقوة بخارًا، بل هو بالقوة هواء من جهة أخرى، كما أن النطفة ليست بالقوة إنسانًا من نفس الجهة التي كانت فيها نطفةً بالفعل، بل هي



بالقوة إنسان من جهة أخرى، وهي جهة الهيولى. توضيح هذا البرهان أكثر يحتاج منا طرح بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: عالمنا عالم تحول وصيرورة، فلا نجد أمرًا واحدًا يبقى ثابتًا وعلى حالة واحدة، أو لا أقل لن نجد ما يمكن فيه التغيير في الحالة أو الوضع أو إمكان التبدل من شيءٍ لشيءٍ آخر.

المقدمة الثانية: توجب الصيرورة أن يكون للشيء فعلية وإمكان. فمن جهة كون الشيء بالفعل يكون متمتّعًا بخصائص وآثار ومن جهة كونه متصفًا بالإمكان - اصطلاحًا من جهة كونه بالقوة - لا يكون بنفسه شيئًا معينًا بل يمكن أن يكون شيئًا آخر؛ أي إن جميع شيئيته في هذه الجهة تكمن في أنه يمكن أن يكون شيئًا آخر، وبعبارة أخرى، كل شيء من جهة كونه بالفعل هو ما عليه واقعًا، ومن جهة كونه بالقوة هو ما يريد أن يكونه كشيءٍ آخر.

المقدمة الثالثة: تعدّ هاتان الحالتان قابلتان للتفكيك عن بعضهما البعض؛ أي إنه من الممكن أن تكون أشياءٌ كما هي عليها الآن فقط دون أن يكون لديها إمكان لتكون شيئًا آخر، وفي هذه الحالة يكون الماء فقط ماءً ولا يكون بالقوة بخارًا، والنطفة تكون فقط نطفةً ولا تكون بالقوة إنسانًا.

المقدمة الرابعة: حيثية القوة في عين كونها مقابلةً للفعلية وملازمةً لسلب الفعلية لكنها ليست سلبًا صرفًا، السلب الصرف هو السلب المطلق الصادق في كل فعلية بالنسبة إلى كل فعلية أخرى، لكن حيثية القوة نوع خاص من السلب المقرون بجهة وحيثية تسمى بالإمكان والشأنية والاستعداد وما شاكل.



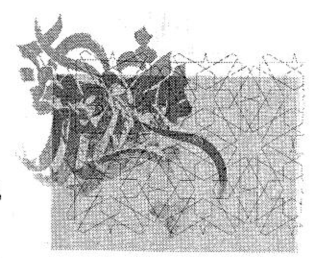
المقدمة الخامسة: تعد هاتان الحيثيتان حيثيتَين متقابلتَين؛ أي إنه من غير الممكن أن يكونا شيئًا واحدًا، فلا بد لكل من هاتَين الحيثيتَين أن يكون لديه ملاك تمايز. فالحيثية التي هي ملاك الفعلية للشيء لا يمكن أن تكون نفس ملاك ما بالقوة للشيء؛ لأن هاتَين الحيثيتَين متقابلتان.

النتيجة: إن للأشياء على الرغم من كون كل منها شيئًا معينًا ومحددًا، إمكانُ أن تكون شيئًا آخر، وهذا دليل على وجود حيثيتَين واقعيتَين في الأشياء بنحوٍ تكون هذه الأشياء بموجب إحداهما ما هي عليه في الحقيقة، وهذه الحيثية هي حيثية الصورة، أما بموجب الحيثية الأخرى فيمكن لهذه الأشياء أن تكون شيئًا آخر، وهذه الحيثية الأخرى هي حيثية هيوليتها.

ما يُحتاج من المقدمات السابقة الذكر لتسليط الضوء عليه أكثر هو المقدمة الخامسة، لأن المقدمات الأربع الأخرى لا تحتاج إلى كثير جهد لإثباتها.



٣٦
إبطال الجزء الذي لا يتجزأ[١]



٣٦-١. الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد

سنتعرض في هذا الفصل لما ذهب إليه المتكلمون في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ. قلنا سابقًا بأنه قد تبنى المتكلمون كون كلٍّ من الأجسام التي نشاهدها عبارةً عن مجموعة من الذرات التي تكون على شكل نقاط؛ فليس لهذه الذرات طول ولا عرض ولا عمق، لكنها - وخلافًا للنقاط الرياضية - جواهر وليست أعراضًا؛ أي إنها ليست حالةً لشيءٍ آخر، بل هي موجودة لنفسها. ليس لهذه الذرات حجم لكن لها وزن، ووزن كل جسم يساوي مجموع وزن ذراته. وعلى الرغم من أنه لا حجم لكل ذرة من هذه الذرات لوحدها، فإنه يتشكل من اجتماعها حجم وجسم له طول وعرض وعمق.

تعد هذه الذرات «جوهرًا» بالنظر إلى أنها قائمة بالذات، أي بالنظر إلى أنها ليس عارضةً ولا حالةً في شيءٍ آخر. وتعد «فردًا» بالنظر إلى أنه

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٥٥٢ إلى ٥٥٨.



لا طول ولا عرض ولا عمق لها فلا يمكن فرض جزءٍ لها. ومن هنا سمّيت بـ «الجوهر الفرد».

هذه الذرات ليست محسوسةً، فلا يمكن مشاهدة أي منها بالعين المجردة ولا لمس أي منها باليد، لكنها قابلة للإشارة الحسية. فيمكن مثلًا الإشارة إلى ذرة من الذرات بإصبع اليد والقول بأنها موجودة هنا وليست موجودةً هناك. إذن، فالجزء قابل للإثارة الحسية على الرغم من كونه - لتناهيه في الصغر - غير محسوس.

يعتقد المتكلمون أن من خطأ الباصرة رؤية الجسم ككل واحد متصل ومتماسك وأنه حينما يتحرك نراه يتحرك ككل واحد أيضًا؛ أما الواقع ونفس الأمر فمجموعة ذرات غير ذات أبعاد تظهر بهذا النحو للعين وهي ما يتحرك أيضًا.

٣٦-٢. إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

ساق الحكماء جملةً كبيرةً من البراهين الرياضية والطبيعية لرد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، نذكر منها هنا اثنتَين فقط:

البرهان الأول: يعرف هذا البرهان بـ«برهان التفكك»، وخلاصته أنه بناءً على تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ سيلزم من حركة الأجسام حول نفسها (الحركة الوضعية) من قبيل حركة الكرة حول محورها أو حركة حجر الرحى حول محوره أحد الفواسد الثلاثة التالية:

١. تباعد وانفصال الأجزاء عن بعضها حين الحركة ثم التحامها ثانيًا في حال السكون؛ وذلك لتحرك بعض الأجزاء حين الحركة وبقاء البعض



الآخر ساكنًا ما يؤدي إلى حصول فواصل بين الذرات، ثم بعد ذلك وحين السكون تعود الأمور إلى ما كانت عليه.

٢. عدم تساوي المسافة بين حركتَين متساويتَي السرعة والمدة.

٣. قبول التجزئة للأجزاء، وهو نقيض المدعى.

وجميع هذه اللوازم محالة، فيظهر منها بالتالي أن مدعى المتكلمين محال أيضًا.

تفصيل البرهان بأنا لو فرضنا جسمًا، كحجر الرحى وهو يدور حول محوره دروةً واحدةً في الثانية، لا بد من أن تكون جميع أجزائه تدور دورةً كاملةً أيضًا في الثانية الواحدة؛ مع فارق أن النقاط الأقرب تقطع دائرةً أصغر بينما النقاط الأبعد تقطع دائرةً أكبر. فلنفرض أن الأجزاء الأقرب إلى المحور تقطع مسافة عشرة سنتيمترات والأجزاء التي تقع في المكان الأبعد عن المحور تقطع مسافة مائة سنتيمتر، طبعًا على شكل دائرة في كلتا الحالتَين. في حال حركة الرحى، فإن الأجزاء التي تقع في دائرة واحدة تبدل أماكنها وتتداور عليها. لكن السؤال الذي يطرح هنا: في المدة التي تكون فيه أجزاء الدائرة الأكبر تقطع المسافة بمقدار جزءٍ منها فتستقر مكان الجزء المجاور، ما هو حال الأجزاء في الدائرة الأصغر؟ ساكنة أم متحركة؟ ومن الواضح أن حالهم لا يخرج عن هذَين الشقَّين.

الشق الأول - أي فرض أن الأجزاء الواقعة في الدائرة الأصغر ساكنة - محالٌ؛ لاستلزام أن يكون لأجزاء الجسم حين حركته حالتان مختلفتان: فيكون البعض ساكنًا والبعض متحركًا. ومن الواضح أنه في هذه الحالة لن تبقى المسافة الفاصلة بين الأجزاء محفوظةً، بل ستزداد الفاصلة بين الأجزاء المتحركة والأجزاء الساكنة، وذلك يعني تباعد الأجزاء عن بعضها،



بنحوٍ تبقى فيه الأجزاء الواقعة في الدائرة التي قطرها عشرة سنتيمترات ساكنةً إلى أن تتحرك الأجـزاء التي تقع في الدائرة ذات القطر البالغ مئة سنتيمتر بمقدار تسعة أجزاء وحينما تصل إلى الجزء التاسع وتريد الانتقال إلى الجزء العاشر تتحرك أجزاء الدائرة الأولى بمقدار جزء واحد.

هذا الفرض يخالف ما ندركه بالحواس، لأنه ينبغي أن يظهر لنا أدنى حركة لأجزاء الدائرة الأصغر طيلة فترة التسعة الأجزاء من الزمان والذي تكون فيه هذه الأجزاء ساكنةً، هذا ويخالف الفرض العقل السليم أيضًا، لأنه لا يوجد أدنى دليل على أن القوة حينما تطبق على جسم ما فإن أجزاءه ستتحرك بالنحو المتقدم (الشبيه بالحركات الإرادية).

الشق الثاني محال أيضًا؛ أي إنه من المحال أن لا تكون أجزاء الدائرة الأصغر ساكنةً حينما تكون أجزاء الدائرة الأكبر في طور التحرك بمقدار جزء واحد؛ لأنه سيلزم من هذا الشق أن تكون المسافة التي تقطعها الأجزاء في الدائرة الأصغر إما بنفس مقدار المسافة التي ستقطعها الأجزاء في الدائرة الأكبر وهي مسافة بمقدار جزءٍ واحد، وإما بمقدار أقل، وكلا الفرضَين محال.

الحالة محالة للزوم تساوي سرعة أجـزاء الدائرتَين، وينتج عن ذلك تساوي الحركتَين من جهة السرعة مع كونهما تقطعان مسافتَين مختلفتَين في الدورة الواحدة؛ أي إنه يلزم من ذلك أن يقطع جزء يسير بسرعة معينة مسافة عشرة سنتيمترات بينما يقطع الجزء الآخر الذي يسير بنفس السرعة مسافة مئة سنتيمتر مع أن المدة الزمانية واحدة لكلا الحركتَين، وهذا محال.

الحالة الثانية (وهي حالة ما إذا كانت أجزاء الدائرة الأصغر تقطع مسافة أقل من جزء واحد) محالة أيضًا؛ للزوم أن تكون الأجزاء قابلةً

للتجزئة، بعبارة أوضح ستكون الأجزاء قابلةً للانقسام إلى أجزاء أصغر؛ لأنه وبناءً على الفرض تقطع أجزاء الدائرة الأصغر مقدار عشر جزءٍ من المسافة في الوقت الذي تقطع فيه أجزاء الدائرة الأكبر مقدار جزء واحد من المسافة. عليه سيكون للأجزاء المفروضة بعدٌ ومقدارٌ؛ لأن لها نصفًا وثلثًا وربعًا وعشرًا، وهذا خلاف الفرض؛ لأن الفرض قائم على أن هذه الأجزاء لا تتجزأ ولا تنقسم، أي إنه لا معنًى لكونها تملك نصفًا وثلثًا وربعًا وعشرًا، بكلمة أخرى من غير المعقول انقسامها إلى أجزاء أصغر.

خلاصة البرهان، أنه بناءً على تركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ فإنه سيلزم من حركة الأجسام حول نفسها:

(١) تباعد الأجزاء عن بعضها أو (٢) عدم تساوي المسافة المقطوعة في حركتَين متساويتَي السرعة في زمان واحد أو (٣) نقيض المدعى، أي إنه يلزم قبول الأجزاء للقسمة والتجزئة. وجميع هذه الشقوق محالة، وبالتالي يكون المدعى محالًا أيضًا.

البرهان الثاني: يعرف هذا البرهان بـ«برهان نفي الدائرة». بيانه، أنه يلزم على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أن لا يكون هناك وجود للدائرة، وبما أن الدائرة موجودة بالتأكيد، فهذه النظرية باطلة.

بدهي أننا لو اكتفينا ببيان البرهان بالبساطة التي هي عليه كما تقدم، فإنه سيجاب بأن ما هو موجود في الخارج ونعده دائـرةً ليس دائرةً حقيقةً وواقعيةً، وبأن كل خط منحنًى هو في الواقع مجموعة من الخطوط المكسرة، لكنها تظهر على أنها منحنية. أضف إلى ذلك، أن فرض وجود الدائرة مبتنٍ على قبول أن الفضاء الخارجي ممتلئ بالمادة، فعند من يقول بأن الفضاء الخارجي مؤلف من خلاء وملاء - أي من يقول بأن



الفضاء خالٍ وفيه مادة منتشرة وموزعة هنا وهناك - لن يكون هناك وجود لأيٍ من الأشكال بالنحو الذي يظهر لنا في الحس.

والحقيقة أن البرهان ليس بهذه البساطة. فمفاده أنه وبناءً على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ فإنه سيلزم المحال من فرض دائرة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ؛ أي إنه على فرض كون الأشياء المتناثرة في الفضاء هي أجزاء لا تتجزأ فإنه من الممكن أن نؤلف من هذه الأجزاء منحنًى مغلقًا يسمى الدائرة، والحال أن هذا الأمر محال.

بيانه، أننا لو ألّفنا دائرةً من هذه الأجزاء فسيكون لها داخل وخارج. هذه الأجزاء وبحكم كونها متراصةً فسيكون بينها نقطة التقاء من جهة داخل الدائرة. والسؤال هنا، ما هو الحال من الجهة الخارجية للدائرة؟ هل هذه الأجزاء منفصلة أو أنها متلاقية ومتلاصقة أيضًا؟

يلزم على الفرض الأول أن يكون لدينا في كل جزء قسم ملاقٍ وماس للأجزاء الأخرى وقسم غير ملاق ولا ماس؛ وهذا يعني قبول الجزء الذي لا يتجزأ للانقسام والتجزئة.

أما على الفرض الثاني، فإما أن سطح الأجزاء من جهة داخل الدائرة أصغر من سطحها من جهة الخارج أو أنهما متساويان. إن كان أصغر فسيلزم قبول الأجزاء التي فرضت لا تتجزأ للقسمة والتجزئة؛ لأنه قد ثبت لها سطحان أحدهما أكبر من الآخر. أما لو كانا متساويَين فسيلزم أيضًا ثبوت سطحَين وبالتالي قبولها للقسمة.

من الممكن أن يقال بأن المقصود من تساوي السطحَين أنه لا وجود لسطحَين من الأساس؛ بمعنى أنه لا فرق بين ظاهر الدائرة وباطنها. نقول في هذه الحالة أنا لو فرضنا دائرةً أخرى محيطةً بالدائرة الأولى

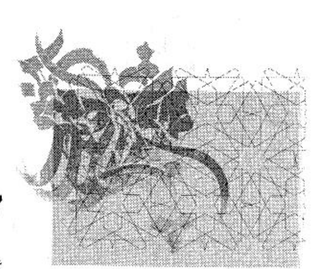
فسيلزم تساوي المحيط والمحاط؛ لأن سطح المحيط المقعر مساوٍ لسطح المحاط المحدب دائمًا وإن كان السطح المحدب المحاط مساويًا بسطحه المقعر أو كانا واحدًا، فسيلزم أن يكون السطح المقعر المحيط مساويًا للسطح المقعر المحاط. من جهة أخرى، فإن نفس السطح المقعر للدائرة المحيطة مساوٍ لسطحها المحدب، وذلك لأن الدائرة المحيطة مؤلفة أيضًا من أجزاء لا تتجزأ. بالتالي سيكون السطح المحدب المحيط مساويًا للسطح المقعر المحاط.

بالنتيجة، لو كان لدينا مليارات الدوائر المحيطة ببعضها والمؤلفة جميعًا من خطوط جوهرية (الخطوط مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ)، فإما أن لا تزيد أدنى حجم على الدائرة الأولى فتتداخل ولا يعود هناك أي محاط أو محيط، وإما أن ينتج من إحاطة الدوائر لبعضها دائرة بحجم معدل النهار (هي الدائرة التي يقسمها فلاك الأفلاك إلى قسمَين متساويَين، القسم الشرقي والقسم الغربي)، وعلى الرغم من ذلك سيكون سطح هذه الدائرة مساويًا بالمقدار لسطح أصغر دائرة مفروضة فيه، وكلا هذَين الأمرَين محال.





٣٧
إبطال الذرات الصلبة الصغار[١]



٣٧-١. الذرات الصلبة الصغار

أشرنا سابقًا إلى اختلاف نظرية ديمقريطوس عن نظرية المتكلمين. تشترك النظريتان في أن الجسم وعلى خلاف يظهر فيه من الاتصال عند الحس، مركب من مجموعة من الأجـزاء، وتختلفان في هذه الأجزاء؛ حيث يرى المتكلمون أنها نقاط، لكنها نقاط جوهرية، بينما يرى ديمقريطوس أن لها طولًا وعرضًا وعمقًا، وأنها تنقسم في الذهن وبالقوة الواهمة إلى أجزاء أصغر، لكنها في نفس الوقت لا تقبل الانقسام «الفكي»، أي إنه لا يمكن تقسيمها خارجًا؛ بمعنى أنه من المحال تقسيمها خارجًا.

لا يجري أي من البراهين التي سيقت لرد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن جميع تلك البراهين كانت تبتني على أن الأجزاء غير قابلة للقسمة حتى من جهة رياضية؛ أي حتى بقوة الخيال والذهن. لذا، أقام الحكماء أدلةً أخرى لإبطال هذه النظرية.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٥٦١ إلى ٥٦٤.

٢-٣٧. الذرات الصغار الصلبة ونظرية الذرات الحديثة

تشتمل نظرية ديمقريطوس على جزأين: الأول: أن الأجسام هي في الحقيقة على خلاف ما تظهر لنا من الاتصال والوحدة، فهي مجموعة من الذرات والأجسام الذرية؛ الثاني: أن هذه الأجسام الذرية غير قابلة للقسمة وغير قابلة للاتصال؛ أي إنها تبقى دائمًا بنفس الحجم وبنفس الشكل؛ فلا تتصل بغيرها بنحوٍ يحصل من هذا الاتصال جسم أكبر ولا تنقسم فيظهر من الانقسام أجزاء أصغر.

صب الحكماء جهدهم على الشق الثاني من هذه النظرية؛ أي إنهم بحثوا فقط في قضية استحالة وجود أجسام - كبيرةً كانت أو صغيرةً - لا تكون قابلةً للاتصال ليتشكل من ذلك جسم أكبر ولا تكون قابلةً للانقسام بحيث يتشكل من ذلك أجسام أصغر. لكنهم لم يبحثوا في الشق الأول من الدعوى. ويشار هنا إلى أنهم ظنوا أن رد الدعوى الثانية كافٍ في رد الدعوى الأولى؛ لأننا حينما نثبت أن الأجسام - مهما صُغر حجمها - قابلة للاتصال والانفصال فإنه لن يبقى من دليل على فرض أن الواحد الجسمي ذري وغير محسوس، فلماذا لا نقول من البداية أن الواحد الجسمي هو هذا الشيء المحسوس.

بعبارة أخرى، أبطل الحكماء نظرية تركب الجسم من ذرات صغار صلبة دون أن يبطلوا نظرية تركب الجسم من ذرات صغار غير صلبة، وهذا راجع إلى أحد أمرَين: إما لأن هذه النظرية تفتقد إلى من كان يدافع عنها فأُغفلت وإما لأنهم عدوا بطلان نظرية ديمقريطوس كافيًا لإبطالها أيضًا.

هذا وقد أيد العلم الجديد نظرية ديمقريطوس، طبعًا بقسمها الأول لا الثاني. فقد أيد العلماء أن الأجسام مؤلفة من مجموعة من الذرات

التي سمّوها بالأتوم. وكان حالهم كحال ديمقريطوس حيث ظنوا في البداية أن هذه الذرات لا تنقسم، لكنه اتضح لهم فيما بعد أن الأمر ليس كذلك. بعبارة ثانية، تبنى العلم الجديد في النهاية نظرية تشكل الأجسام من ذرات صغار غير صلبة.

فالحكماء المتقدمون الذين أصروا على رد نظرية ديمقريطوس، وأقاموا لأجل ذلك البراهين صبوا اهتمامهم على القسم الثاني من نظريته، أما العلم الحديث فقد أثبت وأيد القسم الأول منها. ببيان ثانٍ، ما أبطله الحكماء هو نظرية تركب الأجسام من الذرات الصغار الصلبة، أما ما أثبته العلم الحديث فهو نظرية تركب الأجسام من الذرات الصغار غير الصلبة.

والآن نعرض لبرهان الحكماء على نفي الذرات الصغار الصلبة.

٣-٣٧. إبطال الذرات الصغار الصلبة

يعد هذا البرهان برهانًا بسيطًا، وهو يبتني على الأصل العام والبديهي: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد». فلنلاحظ - بعد الالتفات إلى هذا الأصل وإلى أن لذرات ديمقريطوس طول وعرض وعمق - ذرتَين ولنقسمهما في ذهننا إلى قسمَين أصغر. مثلًا فلنقسم الذرة «ألف» إلى الجزأَين «ب» و«ج» والذرة «د» إلى الجزأين «ه» و«و»، ولنشخص هذه الأقسام بأسمائها «ب»، «ج»، «ه» و«و» من خلال الخطوط التي نفترضها على الذرات والتي تقسم الذرات في ذهننا. بناءً على نظرية ديمقريطوس فإن «ب» و«ج» متصلان ومن المحال انفكاكهما عن بعض، والحال نفسه بين «ه» و«و». أما بين «ب» و«ه» من جهة، وبين «ج» و«و»، وبين «ب» و«و»، وبين «ج» و«ه» فهناك انفصال والاتصال بينهم محال.

بعد ذلك نقول إن لجميع الذرات طبيعةً واحدةً بناءً على نظرية ديمقريطوس؛ أي إن لها ذاتًا واحدةً وطبعًا واحدًا وهذا ما يحتم بالتالي أن يكون لها خصائص واحدة وآثار واحدة. عليه، إن كان مقتضى هذه الطبيعة الاتصال فإنه يجب على جميع الذرات أن تولّد جسمًا واحدًا متصلًا، أما إن كان مقتضاها الانفصال فمن الواجب حينها على كل جزء أن ينقسم إلى جزأَين آخرَين وكل من الجزأَين إلى جزأَين وهكذا وبالنتيجة نصل إلى أنه لن يكون لدينا في هذه الحالة أي جزء وأي جسم. فلا يبقى إلا أن طبيعة الجسم لا تقتضي الاتصال ولا الانفصال، فتكون قابلةً للأمرَين، وتكون أحيانًا متصلةً أو أخرى منفصلةً بفعل وتأثير العوامل الخارجية.

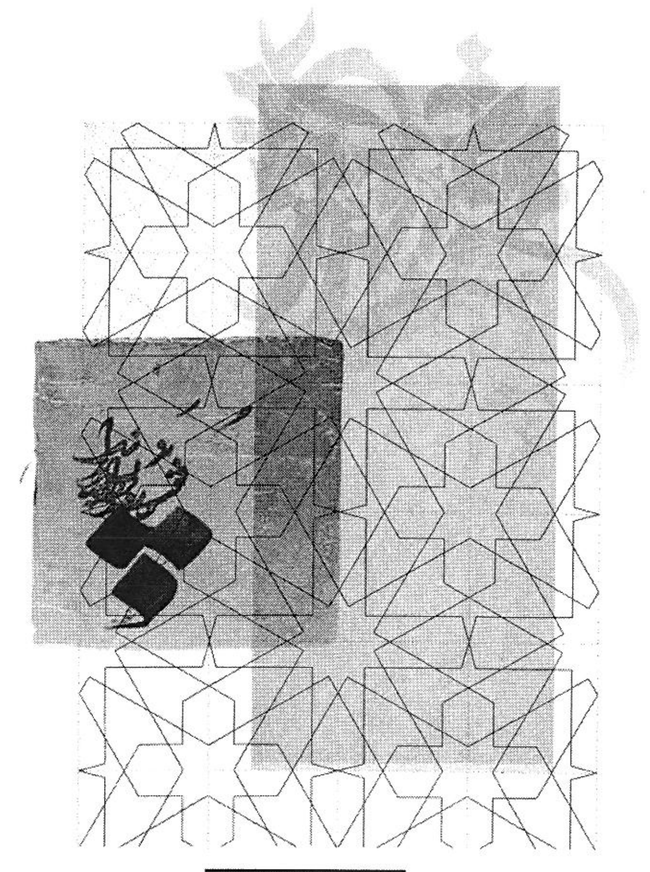
خلاصة الأمر أنه وبحكم قاعدة «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد» يجب أن تكون العلاقة بين الذرة «أ» وبين الذرة «ب» مشابهةً للعلاقة بين الجزء «ب» والجزء «ج» من الذرة ألف وللعلاقة بين الجزء «ه» والجزء «و» من الذرة «د». ففيما يكون ممكنًا أو واجبًا للأجزاء يجب أن يكون ممكنًا وواجبًا أيضًا للذرات المذكورة، وما يكون ممتنعًا ومحالًا على الأجزاء يجب أن يكون ممتنعًا ومحالًا على الذرات أيضًا.

يبقى هنا أمر واحد، وهو أنه يمكن الادعاء هنا، والقول إنه لا يوجد هناك وحدة في الطبيعة بين تلك الأجزاء المزبورة، فلكل واحدة منها أو لكل مجموعة منها طبيعتها الخاصة وبالتالي نوعها الخاص، وأن السبب في اختلاف الذرات من جهة الاتصال والانفصال طبائعها المختلفة، بعبارة أخرى صورها النوعية المختلفة.

والجواب عن ذلك، أولًا بأن ديمقريطوس ومن ماثله من المتقدمين والمحدثين ينكرون الصور النوعية، ولهذا ذكر الفلاسفة كابن سينا



ديمقريطوس في عداد المنكرين للصور النوعية؛ ثانيًا أن هذه النظرية هي قبول بمدعى الحكماء. فقد صرح الحكماء بأن امتناع الانقسام لأمر عارض خارجٌ عن محل البحث من الأساس، كما أن الثابت اليوم أن سبب عدم التحام الذرات واتصالها يكمن في خصائص للذرات يرى الحكماء أنه لا بد من أن تكون خصائص نوعيةً ونابعةً من الصور النوعية.



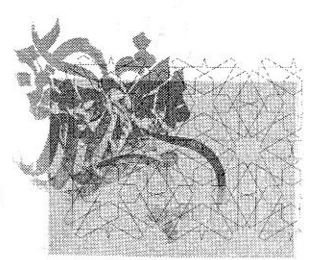
القسم العاشر:

التغيير





٣٨
التغيير



٣٨-١. تاريخ مسألة التغيير والتغير[١]

يذكر في كتب تاريخ الفلسفة نبذة تاريخية عن مسألة التغيير والتغير، نعيد ذكرها هنا إجمالًا.

من الأمور التي شغلت التفكير البشري منذ القدم قضية التغييرات التي نشاهدها في هذا العالم. هذه التغييرات المطردة تجبر الأذهان على الالتفات إليها. وقد دارت الأفكار حول التغير والثبات بين أن يكون الأصل هو الثبات، والتغيرات أمور سطحية ظاهرية، بل أحيانًا خيالية وخادعة، وبين أن يكون التغير هو الأصل والثبات هو الظاهري أو الخيالي. وقد ظهرت في هذا المجال نظريات وآراء مختلفة.

نظرية هراقليطس: نال التغيّر حظًا أوفر من التفات فلاسفة اليونان القديمة، وقد كان هراقليطس ممثلًا لهذا التيار. طبعًا ما ورد عنه في هذا المجال لا يعدو كونه بعضًا من الكلمات ولا يرقى للبرهان الفلسفي، فقد

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٣، الصفحات ٨٧٧ إلى ٨٨٢.



ورد مثلًا «لا يخطو رجل في نفس النهر مرتَين»، وهو إشارة إلى أن جميع ما في هذا العالم في طور التغير والتبدل.

نظرية الإيليين: في المقابل وجدت فرق فلسفية أخرى كالإليين عـدّوا التغير أمـرًا عارضًا. ذهب بارمنيدس الفيلسوف الإيلي إلى أن للموجودية لوازم متعددةً: أحدها الثبات، وثانيها الأزلية وعدم قابلية الفناء. فقد أراد بتحليله الفلسفي أن يستدل على أن كل ما هو موجود ثابت وأنه لا تغير في الواقعيات.

أقام تلميذ بارمنيدس زينون الإيلي (يذكر أحيانًا بعنوان «زينون الأكبر») براهين مختلفةً على امتناع وقوع الحركة. كان بارمنيدس قد سلك طريق تحليل الموجود لنفي الحركة والتغير، أما زينون فقد أقام البراهين لإثبات استحالة التغير.

نظرية ديمقريطوس: بعد الإيليين وصلت النوبة إلى مذهب ديمقريطوس. هذا المذهب لم يذهب إلى استحالة وخيالية التغير والحركة، بل اعتبرها أمرًا واقعًا وموجودًا، لكن الحركة عند أتباع هذا المذهب ليست دخيلةً في حقيقة الأشياء. حقيقة الأشياء عندهم في تلك الذرات الصلبة غير القابلة للكسر والتي يمكن أن تكون محلًا للجمع والتأليف؛ ليظهر بعد هذا الجمع والتأليف عناصر ومركبات جديدة، لكنهم ذهبوا إلى أنه لا يمكن أن يقع أي تغير على مستوى هذه الذرات، فهي على حال واحدة أزلًا وأبدًا.

بالتالي، فجميع هذه التغييرات التي نراها في عالمنا ليست إلا اجتماعًا وافتراقًا لذرات الأشياء، وهي تشبه تمامًا رمال الصحاري التي تذروها الرياح وتكون منها أشكالًا مختلفةً مع أن حقيقة الرمال ثابتة لا تتغير.



عليه فإن حقيقة الأشياء ثابتة لا تقبل التغير بناءً على رأي ديمقريطوس؛ لأن حقيقة الأشياء هي نفس حقيقة الذرات التي لا ينتج من تشكلاتها المختلفة إلا حقائق اعتبارية لا حقيقة. وعلى هذا الأساس يكون لدينا حركة في هذا العالم، لكن الحركة ليست إلا تغيرًا للأشكال والظواهر مع بقاء الواقعيات والحقائق على حالها.

نظرية أرسطو: من بين النظريات البارزة في هذا المجال نظرية أرسطو، فقد قدّم لنا أرسطو وجهة نظر عميقةً في هذه المسألة. أنكر الإيليون الحركة ببيان أنه لا يمكن للموجود أن ينعدم ولا يمكن للمعدوم أن ينوجد، وبالتالي فإن جميع الأشياء أزلية وأبدية ولا وجود في العالم للحدوث والفناء.

أما برهانهم على أنه لا يمكن للموجود أن ينعدم ولا يمكن للمعدوم أن ينوجد فيظهر في قولهم إن الشيء الموجود إما أن يكون في السابق معدومًا وإما موجودًا. إن كان معدومًا يلزم تبدل المعدوم موجودًا، وإن كان موجودًا يلزم أن يصير الموجود موجودًا. على الأول يقع التناقض المحال وعلى الثاني تحصيل للحاصل وهو محال أيضًا. بالتالي، فالموجود موجود ولا يمكن للمعدوم أن يصير موجودًا.

طرح أرسطو في قبال هذه الإشكالية نظرية القوة والفعل: كل شيء قبل وجوده يكون موجودًا بنحو ما ومعدومًا بنحو آخر: يكون بالقوة موجودًا وبالفعل غير موجود، والموجودية في الطبيعة هي تبدّل القوة إلى الفعل. عليه، لا ينوجد الحادث من العدم المطلق، بل من العدم النسبي، أي من الوجود بالقوة إلى الوجود. من هنا نشأت نظرية «القوة والفعل» و«الكون والفساد» الأرسطية ونسخت النظريات السابقة عليها.



الصورة عند أرسطو حادثة أما المادة فليست حادثةً. والصور بما أنها حادثة فهي موجودة بالقوة قبل وجودها. هذا والأصل في ماهية الشيء صورته لا مادته. بالتالي تكون الأشياء في هذا العالم الحادثة واقعًا؛ لأن الصور حادثة وماهيات الأشياء مركبة من الصورة والمادة لا من المادة فقط كما ذهب إليه ديمقريطوس. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الإيليون والذريون الذين عدّوا الجواهر في هذا العالم كائنةً وليست حادثةً؛ لأن الصور تحدث في المواد.

قسم أرسطو التغير إلى نوعَين: دفعي وتدريجي. التغير التدريجي يسمى بـ«الحركة»، وهو يقع في الكم والكيف والأين، أما الدفعي فيسمى بـ«الكون والفساد» وهو يقع في الجواهر.

للتغير دور أساسي في العالم من المنظر الأرسطي؛ على مستوى الجواهر الخاضعة للكون والفساد وعلى مستوى الأعراض التي يقع فيها التغير والتبدل في ثلاث مقولات على الأقل؛ مع الثبات في البعض منها. لكن الثبات هو الحاكم - قبل التغير والحركة - في المجموع في العالم بالقراءة الأرسطية، لأن الحركة تجري في ثلاث مقولات فقط، وليس بشكل دائم أيضًا، وفي الجواهر يعتقد أرسطو بالكون والفساد أي بالتغييرات الآنية والثبات الزمني.

نظرية الحكماء المسلمين: قبِل الحكماء المسلمين الذي جاؤوا بعد أرسطو - كأبي علي سينا وآخرين - رأيه، مع اختلاف بينهم يكمن في أنهم أجروا الحركة في مقولة الوضع أيضًا. بقي الأمر على هذه الشاكلة إلى أن وصلنا إلى صدر المتألهين مع نظرية الحركة الجوهرية.

نظرية صدر المتألهين: يختلف الأمر تمامًا مع نظرية صدر المتألهين. فالحركة تجد طريقها من العوارض والصفات إلى الجوهر



الشيء وذاته لتحل محل التغييرات الدفعية، إضافةً إلى الحركة تجري أيضًا في جميع المقولات الأخرى وليس في الأربع المتقدمة فقط وذلك بتبع حركة الجوهر. على هذا الترتيب تتبدل صورة العالم المادي بشكل كامل، فينسحب من المشهد التغير الدفعي والكون والفساد ويصير المدار في كل شيء على الحركة. مزيد البيان حول هذا الموضوع سيأتي في القسم المرتبط بالحركة الجوهرية بإذن الله تعالى.

٣٨-٢. تعريف الحركة والكون والفساد[١]

«التغيير» أو «التغير» ترجعان إلى مادة «غير»، وهما تعنيان إما فعل التغير أو قبوله. يصدق هذان المفهومان في الموارد التي يزول فيها أمر ويأتي أمر آخر محله، أو تزول فيها حالة أمر لتحل محلها حالة أخرى. ويمكن لكل من التغيير أو التغير أن يكونا إما بشكل تدريجي وإما بشكل دفعي.

في حالة التغيير والتغير التدريجيَين يتبدل الشيء بشكل تدريجي إلى شيءٍ آخر، أو تتبدل الحالة بشكل تدريجي إلى حالة أخرى، أما في حالة التغيير والتغير الدفعيَين يقع التبدل في «آن» واحد. كأن تزول حالة الشيء الأولى في آن واحد لتنوجد الحالة التالية في نفس الآن. فتبقى الحالة الثانية ثابتةً لمدة من الزمن لتنعدم بعد ذلك ويأتي بعدها حالة ثالثة وهكذا. عليه، يكون الثبات حاكمًا بين الآنات في حالات التغيير والتغير الآني. يسمى التغيير والتغير التدريجيان بـ«الحركة» أما التغيير والتغير الدفعيان فيسميان بـ«الكون والفساد». يسمى الأمر المنعدم

---

(١) ما هو مذكور في هذه الفصول الثلاثة حول الكون والفساد والحركة مستخلص من موارد مختلفة من المجلد الحادي ضمن **مجموعه آثار**.



بشكل دفعي «فاسدًا» أما الأمر الحال محله في تلك اللحظة فيسمى «الكائن».

٣٨-٣. الكون والفساد

أشرنا سابقًا[١] عند البحث عند المادة والصورة إلى أن أرسطو وأتباعه ذهبوا إلى القول بوجود جوهر حقيقته أنه مادة؛ فلا فعلية له إلا أنه مادة قابلة للصور، وهو ما يسمى «الهيولى الأولى أو المادة الأولى». أول صورة تقبلها هذه المادة الأولى هي الصورة الجسمية. وهناك تلازم بين المادة الأولى والصورة الجسمية بحيث إنه لا يمكن أن نجد إحداهما دون الأخـرى. يحصل من تركّب هذَين الأمرَين واقعية جديدة؛ هي «الجسم». الجسم نفسه مادة ثانية للصور النوعية: صورة الهواء، الماء، النار والتراب. ومن تركّب الصور النوعية مع الجسم يظهر لدينا واقعية جديدة أخرى تسمى «الهواء»، «الماء»، «النار» أو «التراب». العنصر بدوره يكون مادةً ثانيةً للصور المعدنية، بحيث يظهر من تركّب الاثنَين المعدنيات، و....

من جهة أخرى، نعلم أن الأشياء في عالم الطبيعة تتبدل إلى أشياء أخرى بشكل دائم. فالتراب يصير وردةً والذابلة تتبدل إلى تراب و.... كما أنا نعلم أيضًا أن التبديل والتبدل لا يعنيان «انعدامًا كليًا» للشيء وإيجادًا لشيء جديد كل الجدة مكان الشيء المنعدِم. فتبدل الخشب إلى رماد لا يعني أن الخشب ينعدم بالكلية لينوجد محله الرماد غير المسبوق بشيء، بل يوجد بين كل شيئَين يتبدل أحدهما إلى الآخر نوع «هوهوية»: فهذا الرماد «هو» نفس ذلك الخشب الذي كان موجودًا سابقًا، وذلك الخشب

---

(١) انظر: المقطع ٣٤-١.

الذي كان موجودًا سابقًا «هو» الذي يظهر لنا الآن بصورة الرماد. هذه «الهوهوية» تستلزم وجود أمر مشترك بين الشيء السابق والشيء اللاحق؛ أمرًا يكون ثابتًا على طول عملية التبديل والتبدّل دون أن يُمس أو يتغير، وفي النتيجة، يكون موجودًا في الشيء الأول وفي الشيء الثاني.

بالنظر إلى هذا الأمر المشترك نقول «هذا الرماد هو نفس ذلك الخشب»، وإلا كان ذلك الخشب شيئًا وذلك الرماد شيئًا آخر دون أن يكون بينهما تلك العلاقة، ولم يكن بالإمكان حينها القول بأن هذا هو ذاك وذاك هو هذا. يرى أرسطو وأتباعه أن ذلك الأمر المشترك هو المادة. ففي خضم عملية التبديل والتبدل تبقى مادة الشيء وتتغير صورته، فتنعدم وتزول أو فقل - كما في الاصطلاح - تفسد، ليحدث أو يكون محلها صورة أخرى.

عليه، لا ينعدم الشيء الأول المركب من صورة ومادة بشكل تام، بل يزول باعتبار انعدام صورته، لكنه موجود باعتبار بقاء مادته. لهذا نَعدّ الشيء الجديد نفسَ ذلك الشيء السابق، ولا نَعدّه شيئًا مبتدعًا لا سابقة له ولا ارتباط له بالشيء السابق عليه.

لكن أرسطو وأتباعه يرون أن انعدام صورة الشيء وحصول الصورة الجديدة مكانها في المادة الباقية، يكون دائمًا دفعيًا وآنيًا: في آن واحد تزول الصورة الأولى وتحدث الصورة الثانية. وتبقى بعد ذلك الصورة الثانية ثابتًا دون تغير إلى أن تزول بدورها في آن واحد لتحدث مكانها صورة ثالثة و.... تسمى الصورة المنعدمة «الفاسد» وتسمى الصورة الحادثة «الكائن» أما التبديل والتبدل بهذا النحو المذكور فيسمى «الكون والفساد».



بناءً على هذا الرأي، تكون التغيرات الحاصلة في الجواهر - بأن تتبدل الجواهر إلى جواهر أخرى، كما حصل في تبدل الخشب الذي عد من الجواهر إلى رماد وهو جوهر بدوره - دائمًا عن طريق الكون والفساد. فالجوهران الأول والثاني يكونان مركبَين من مادة وصورة. تفسد صورة الجوهر الأول وتبقى مادته، وفي نفس لحظة الفساد تحدث صورة الجوهر الثاني في المادة الباقية، فيظهر حينها الجوهر الثاني ويقع تبدّل الجوهر الأول إلى الجوهر الثاني.

كما يُلاحظ، فإن التغيير والتغير بناءً على هذا الرأي يطال ذات الأشياء وجوهرها. فمن خلال التغيير والتغير، أي من خلال الكون والفساد، تتبدل واقعية ذات ماهية جوهرية معينة إلى واقعية أخرى لها ماهية جوهرية أخرى.

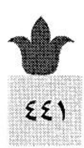
بناءً على مذهب أرسطو تكون جواهر الأشياء مصونةً عن وقوع الحركة فيها؛ فالحركة تطال حالات الأشياء وصفاتها وعوارضها فقط؛ بالحركة لا يتغير إلا عوارض الأشياء، دون جواهرها. كالألوان مثلًا، التي تُعدّ جميعًا من الكيفيات والعوارض، لا من الجواهر. فالتفاحة التي يتغير لونها تدريجيًا من الخضرة إلى الصفرة، يكون تغيرها في الحقيقة بالحركة في كيفها، بحيث إن كيفها يتبدل بالحركة من نوعٍ إلى نوع آخر. في الواقع، يكون لهذه التفاحة الثابت جوهرها حال تغيّر لونها، كيف معيّنٌ في كل آن يختلف عن الكيف الموجود في الآن وعن الكيف الموجود في الآن اللاحق.

أما عند صدر المتألهين، تكون جميع هذه الكيفيات متصلةً ببعضها، بحيث إنها تشكل كيفًا واحدًا سيّالًا يمكنه أن يكون كله موجودًا في مجموع مدة تغير اللون، لا في «آن» واحد فقط من ذلك الزمان، وطبعًا



يكون كله عارضًا على جوهر التفاحة على امتداد زمان التغير، لا في آن واحد فقط؛ يشبه تمامًا حالة ما إذا وضعنا قلم رصاص على حزام سيرٍ ناقل متحرك. نجد أن رأس القلم مع كونه ثابتًا من البداية إلى النهاية إلا أنه يلاقي في لحظة من اللحظات نقطةً تختلف عن النقطة التي يلاقيها في اللحظة السابقة وتختلف عن النقطة التي سيلاقيها في الآن اللاحق.

في محل بحثنا، يكون العَرض كحزام السير الناقل والجوهر كالرصاص الموجود في رأس القلم. ففي كل لحظة يعرض جزء من هذا العرض على الجوهر ويحلّ فيه، وفي اللحظة التالية ينعدم هذا الجزء ليحل محله الجزء التالي وهكذا. لا تُعدّ هذه الأجزاء منفصلةً عن بعضها، فهي تشكل في المجموع أمرًا واحدًا متصلًا، غايته أنه متصل سيّال؛ هذا بخلاف حالة ما لو لم يكن لدينا حركة في العرض، حيث سيكون العرض المذكور حينها حالًا في الجوهر بشكل ثابت من البداية إلى النهاية. يسمي صدر المتألهين وجود العرض حينما يكون على الشاكلة الأولى بـ«السيّال» ويسميه «ثابتًا» حينما يكون على الشاكلة الثانية. وسنستفيد من هذَين الاصطلاحَين مرارًا وتكرارًا في بحث الحركة إن شاء الله.



٣٩
لوازم الحركة والحركة الجوهرية

عرفنا الحركة في الفصل السابق بأنها: تغيير أو تغيّر تدريجي. وقد قلنا إن صدر المتألهين يعتقد بالتغير في وجود الشيء الذي تقع فيه الحركة حال حركته؛ أي إن نحو وجوده يكون ثابتًا قبل وقوع الحركة بنحوٍ يكون كل وجوده موجودًا في الآن الأول، ويستمر كذلك إلى أن تبدأ الحركة، حيث يتبدل نحو وجوده مع بدئها ويظهر الوجود السيّال من ذلك الحين فصاعدًا؛ وذلك يعني أن كل وجوده لا يكون موجودًا في الآن الأول من الحركة؛ بل يكون الجزء الأول من وجوده موجودًا حينها؛ والجزء الثاني من وجوده في الآن الثاني؛ والجزء الثالث في الآن الثالث؛ و.... على هذا المنوال يكون الجزء المعين معدومًا في الآن السابق وفي الآن اللاحق لا أنه مع كون جميع هذه الأجزاء متصلةً، أي إنها لا تكون منفصلةً. فلدينا إذن وجود متصل سيّال يوجد في كل آنٍ جزء فرضي واحد منه، ويكون مجموع هذا الوجود السيّال المتصل موجودًا في مجموع زمان الحركة.

مر سابقًا أن الحركة عند أرسطو وأتباعه لا تكون إلا في عوارض الأشياء وصفاتها، دون جواهرها؛ فجميع التغيرات الواقعة في جواهر الأشياء تغيرات دفعية وآنية، ومن قبيل الكون والفساد. وحينما يقولون



إن هناك حركةً في العوارض، فإنهم لا يقصدون جميع العوارض؛ بل في خصوص أربعة منها: الكم والكيف والأين والوضع، والحركة في الأخيرة - أي الوضع - أثبتها ابن سينا. أما الآن فلنعمد إلى البحث في موضوعَين أساسَين في الحركة، هما:

١. لوازم الحركة: المبدأ، المنتهى، الفاعل، الموضوع، الزمان والمسافة.

٢. الحركة الجوهرية.

٣٩-١. لوازم الحركة

ذهب الفلاسفة إلى أن لكل حركة ستة أركان: مبدأ الحركة، منتهى الحركة، فاعل الحركة، موضوع الحركة، زمان الحركة ومسافتها. فلنلاحظ حجرًا كان في حالة سكون في النقطة ألف ثم تحرك منها نتيجة قوة مورست عليه ليستقر بعد فترة في النقطة ب، يمكن القول - مع شيء من التسامح - أن النقطة أ «مبدأ» الحركة وأن النقطة ب «منتهى» الحركة، وأن القوة الممارسة على الحجر هي «الفاعل» والمحرك، وأن الجسم الحجري هو «موضوع» الحركة (المتحرك)، وأن المقدار الفاصل بين النقطة ألف والنقطة ب هي «مسافة» الحركة، أما المدة التي قطع فيها الحجر المسافة فهي «زمان» الحركة.

وبما أنه قد تم التعرض لبحث الزمان في الفصول السابقة[1] فإننا سنركز في هذا الفصل على بقية لوازم الحركة.

---

(١) انظر: المقطع ٣٣-٧.



٣٩-١-١. مبدأ الحركة ومنتهاها

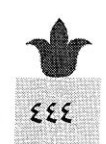
عدّ القدماء عادةً المبدأَ والمنتهى من لوازم الحركة. فلكل حركة بداية ونهاية. فمبدأ الحركة ومنتهاها طرفا الحركة وحدّاها دون أن يكونا من سنخ الحركة، فهما مطابقان لطرف الزمان وطرف المسافة؛ أي إنهما مطابقان لـ«الآن» و«النقطة».

هذا وبالاستناد إلى إمكان فرض حركة لا متناهية يصير متاحًا القول إن المبدأ والمنتهى ليسا من لوازم الحركة، فالحركة بنفسها لا تستلزم مبدأً ولا منتهًى. نعم، لا بد من مبدأ ومنتهًى للحركة المحدودة، أما إثباتهما لكل حركة فليس بالأمر السهل.

٣٩-١-٢. فاعل الحركة أو المحرك

فاعل الحركة هو القوة التي توجد الحركة في الجسم. يعتقد الفلاسفة أن هذه القوة داخلية ومرافقة للجسم دائمًا. المحرك في الواقع هو «الصورة النوعية» للجسم التي تُعدّ العلة المباشرة للحركة في الجسم. في مثال الحجر، الصورة النوعية للحجر - وهي الحالّة في الجسم الحجري وملازمة له دائمًا - هي الموجدة لحركة الحجر. أما دور القوة الممارسة فلا يعدو كونها معدًا ومهيئةً لأرضية ظهور الحركة. بعبارة أخرى، القوة الخارجية المُمارسة على الحجر «علة معدة» وليست «علةً حقيقيةً».

بالبناء على قانون العطالة أو القصور الذاتي ذهب علماء الفيزياء إلى عدم حاجة الحركة إلى العلة. فالذي يحتاج إلى علة عندهم هو التغيّر في الحركة لا نفس الحركة، أي زيادة سرعة الحركة وتقليلها، يعبّر بالاصطلاح عن هذا التغير بـ«التسارع». وكان العلماء قد استنبطوا هذا المطلب من جملةٍ من التجارب، أما الحكماء فلا يرون هذا الكلام صحيحًا



عدا عن أنهم لا يرون أن الاستنباط المنطقي من التجربيات يمكن أن يعطينا هكذا نتيجة أصلًا[١].

٣٩-١-٣. موضوع الحركة أو المتحرِّك

يستخدم «الموضوع» هنا بنفس المعنى الذي يستخدم فيه في باب العوارض. فكما أن وجود العرض وجود ناعت وواقعية وصفية تحتاج بالضرورة إلى موضوع ينوجد فيه هذا الوصف، كذلك الحركة تحتاج إلى موضوع لتقع وصفًا له. يتصف الموضوع مع تحقق الحركة بأنه «متحرك». وكما أنه من المحال أن نجد في الخارج واقعية البياض كوجود مستقل بحيث إنها تكون موجودةً دائمًا في جسم ما، كذلك من المحال أن نجد حركةً مستقلةً عن الجسم وقائمةً بنفسها؛ فالحركة دائمًا توجد في الجسم.

طرح الكثير من الأبحاث المفصلة فيما يخص حاجة الحركة إلى الجسم. باختصار، يمكن القول إن الحركة لا تحتاج إلى الموضوع من حيث هي حركة، بل تحتاجه من جهة مسافتها. فحينما تكون مسافة الحركة من الأعراض، لا بد من أن تحتاج تلك الحركة للموضوع، أما حينما تكون مسافة الحركة جوهرًا من الجواهر فإن الحركة لن تحتاج إلى الموضوع.

---

(١) لمزيد من التوضيح في هذا المجال، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١١، الصفحات ١١٠ إلى ١١٢.



٣٩-١-٤. مسافة الحركة

المراد من مسافة الحركة هو ذلك الشيء الذي يأخذ حالة السيلان والتغير حين الحركة؛ هي ذلك الشيء الذي يكون نحو وجوده ثابتًا قبل القبول ثم يصير نحو وجوده سيالًا بعدها. في مثال الحجر المتقدم، يتحرك الجسم الحجري الذي عد موضوع الحركة ويسمى بـ«المتحرك» في الأين، تلك الصفة للحجر والتي تسمى بـ«الأين» يصير نحو وجودها سيالًا من حين شروع الحركة.

إلى حين الحركة يكون لدينا فرد ثابت من الأين عارضًا على الحجر، أما حين الحركة فيعرض على الحجر فرد سيال من الأين، من الوضوح بمكان أن الفرد السيال للأين أمر ممتد، طبعًا المراد امتداد منطبق على الزمان؛ وبناءً على الفرض لا يملك الحجر هذا النوع من الامتداد. عليه، كيف يمكن لأمر ممتد له بُعد أن يكون عارضًا ومنطبقًا على أمرٍ لا بُعد له؟

تتضح الإجابة عن هذا السؤال بالنظر إلى ما تقدم سابقًا. فقد قلنا إنه يعرض في كل آن من الآنات جزء فرضي من هذا الأمر الممتد على الحجر، وفي الآن التالي يزول ذلك الجزء ليحل محله جزء آخر. بالتالي فإن مجموع هذا الفرد السيال يعرض على الحجر في مجموع زمان الحركة، لا أنه يعرض بمجموعه على الحجر في الآن الأول من الحركة.

اعتبرنا فيما مضى أن مسافة الحركة هي الفاصل بين النقطة ألف والنقطة ب، وأشرنا هناك إلى وجـود نوع مسامحة ومجاز في هذا التطبيق. فالمسافة الحقيقية لحركة الحجر هي مقولة الأين التي تُعدّ صفةً من صفات نفس الحجر، والتي هي عبارة عن حالة الشيء الحاصلة له من نسبته إلى المكان.

طبعًا مكان الحجر يتغير أيضًا، ومع عدم وجود التغيّر في مكان الحجر لا يمكن أن يتغير الأين أيضًا. كانت النقطة ألف هي مكان الحجر قبل الحركة، أما حين الحركة ففي كل لحظة من لحظات الحركة يكون الحجر في نقطة تقع بين ألف وب بنحو تكون مغايرةً للنقطة التي كان فيها الحجر في اللحظة السابقة، وللنقطة التي سيكون فيها الحجر في النقطة التالية.

على أي حال، المهم أن مكان الحجر ليس مسافة حركة الحجر؛ لأن مكان الشيء ليس عرضًا من عوارضه ولا صفةً من صفاته ليصير بإمكانه أن يكون مسافة حركة الحجر. عرض الحجر وكيفيته هو الأين، ومن هنا كانت مسافة الحركة هي الأين أيضًا.

يرى أرسطو أن الحركة تقع في المقولات العرضية الثلاث: الكم والكيف والأيـن؛ الحركة في الأين كالنمو والذبول، النَحَف والسَمْن، التخلخل والتكاثف؛ الحركة في الكيف كالتغير التدريجي في ألوان الأشياء أو كسخانة الشيء وبرودته تدريجيًا؛ الحركة في الأين هي الحركة المكانية.

ذهب ابن سينا إلى أن الحركة تقع - بالإضافة إلى المقولات الثلاث السابقة - في مقولة الوضع أيضًا. حركة الشيء حول محوره حركة وضعية، وحركة الإنسان من حالة الجلوس إلى حالة القيام حركة وضعية أيضًا. هذا ولم يتبنّ أرسطو ولا الفارابي ولا ابن سينا ولا أتباعهم الحركة في الجواهر، بل أنكروها أشد إنكار.

أول من ذهب إلى القول بالحركة في الجواهر كان صدر المتألهين. وقد قلنا سابقًا إن المتحرك حقيقةً في الأشياء التي تقع فيها الحركة، هو



جواهرها، بعبارة أدق أجسامها هي المتحركة وأعراض الجسم مسافة الحركة.

مثلًا جسم الحجر يتحرك في الأين وجسم التفاحة يتحرك في اللون. أما في الحركة الجوهرية يضاف أن نفس الجوهر - أي جسم الشيء - يكون مسافةً للحركة أيضًا. من هنا، جرت الألسنة على القول بأنه وبناءً على الحركة الجوهرية فإن الشيء يتحرك في نفسه أو أن نفس الجسم يتحرك في نفسه. هذه التعابير على الرغم من أنها ليس غلطًا إلا أنها مغلِّطة. فمن الأفضل الاستفادة من تعابير الفرد السيال والفرد الثابت.

٢-٣٩. الحركة الجوهري

قلنا إن الفلاسفة قبل صدر المتألهين كانوا يعتقدون بأن الجوهر ثابت وبأن الحركة ممكنة في الأعراض فقط، وأن الجواهر تتحرك في عوارضها. هذا الكلام يعني أن التفاحة في إطار تحولها التدريجي من الخضرة إلى الصفرة، فإن جوهرها ثابت على امتداد عملية تغير اللون. فالجوهر الموجود عند انتهاء الحركة هو عين الجوهر الذي كان موجودًا عند بداية الحركة، بل الذي كان موجودًا قبل بدايتها حتى؛ تشبه تمامًا الكرة المتصلة بحزام طويل وهي تدور حول نفسها، فكما أن الكرة التي كانت موجودةً في الآن الأول في الجزء الأول من الحزام، هي نفسها الموجودة في الآن الثاني في الجزء الثاني من الحزام، وهي نفسها الموجودة في الآن الثالث في الجزء الثالث، كذلك التفاحة، فالتفاحة التي كانت قبل الحركة هي نفسها الموجودة في آن الحركة الأول وفي آنها الثاني والثالث وإلى آخر آن.



طبعًا لون التفاحة ليس كذلك، فهو وجود ممتد ومتصل بحيث إنه ينطبق على الزمان، أي إن له وجودًا سيالًا فيكون أحد أجزائه الفرضية موجودًا في لحظة ما، ثم يوجد جزء فرضي آخر منه في لحظة أخرى. بخلاف جوهر التفاحة؛ فوجود جوهر التفاحة ليس سيالًا منطبقًا على الزمان؛ بل إن جميع وجوده موجود في آن واحد ويبقى ثابتًا.

أما لو قلنا بوقوع الحركة في الجوهر، فإن ما صورناه حول الوجود السيال للعرَض يصدق على الجوهر أيضًا؛ أي إن نفس جسم التفاحة يصير وجودًا ممتدًا بامتداد الزمان أيضًا. فلا تكون التفاحة التي نراها في اللحظة الثانية من الحركة هي نفس التفاحة التي كنا قد رآيناها في اللحظة الأولى، فذلك الجسم والجوهر الذي رآيناه في اللحظة الأولى ينعدم بعد تلك اللحظة لينوجد مكانه جسم وجوهر آخر.

طبعًا. الجوهران المذكوران ليسا منفصلَين، بل متصلَين في هذَين الآنَين كما أنهما متصلَين في بقية الآنات أيضًا.

بالتالي، فإننا بذلك نكون في كل لحظة من لحظات الحركة وفي كل آن من آنات المدة الزمانية للحركة نشاهد في الحقيقة جزءًا من أجزاء الجوهر وجسم التفاحة، ولا يمكننا في حال من الأحوال أن نشاهد جميع الجوهر، أو جميع جسم التفاحة في آن واحد؛ فجميع الجسم موجود في مجموع زمان الحركة. بعبارة أوضح، بناءً على الحركة الجوهرية يكون للجسم بعدٌ إضافي غير الأبعاد المكانية الثلاثة، ألا وهو: البعد الزماني.

أقام صدر المتألهين وأتباعه أدلةً متعددةً على الحركة الجوهرية، سنعرض لبعضها في الفصل القادم إن شاء الله. والمهم هنا هو أن هذه الطائفة من الفلاسفة يرون - بناءً على أحد أدلة الحركة الجوهرية - أن جميع الأجسام مشمولة للحركة الجوهرية، ومن الواضح عدم إمكان

تغير نفس الجسم - بأن يتبدل بجسم آخر، أي بأن ينعدم الجسم السابق وينوجد مكانه جسم لاحق - مع ثبات العوارض الحالّة فيه؛ فالعرض ينعدم بانعدام موضوعه.

من هنا كان القبول بالحركة الجوهرية قبولًا بالحركة في جميع المقولات. عليه، وبناءً على ما يذهب إليه صدر المتألهين فإن الجواهر وجميع عوارضها في حالة تغير وتجدد في كل آن.

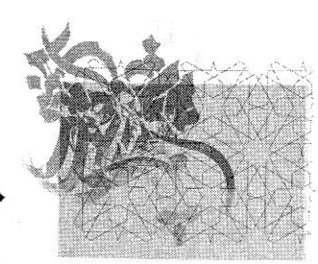
الأمر الأخير الذي ينبغي الالتفات إليه أنه وعلى الرغم من أن صدر المتألهين عدّ جميع الأعراض من مراتب وجود الجوهر، بعبارة أوضح عدها «أعراضًا تحليليةً»، إلا أنه أكد غير مرة على أن الزمان والحركة من الأعراض التحليلة للمسافة؛ أي إن المتحقق في الخارج لا يعدو كونه أمرًا واحدًا هو الفرد المسافة السيال؛ سواء كانت المسافة عرضًا أو جوهرًا.

فالذهن في ظرفه هو الذي ينتزع - باعتبارات ثلاثة - من هذه الواقعية الواحدة ثلاثة مفاهيم مختلفة: ينتزع باعتبار معين مفهوم المسافة، كالجوهر والأين والوضع وغير ذلك؛ باعتبار آخر ينتزع مفهوم الزمان؛ وينتزع مفهوم الحركة باعتبار ثالث.

فالأمر ليس على نحو أن لدينا واقعيةً للفرد من المقولة التي وقعت الحركة فيها وأن للحركة واقعيةً أخرى تكون عارضةً على واقعية ذلك الفرد، وأن الزمان واقعية ثالثة تعرض الحركة. الجميع في الخارج وجود واحد وواقعية واحدة، لكن الذهن من ينتزع منها ثلاثة مفاهيم مختلفة، يجعل أحدها موصوفًا والبقية صفات.

٤٠

إثبات الحركة الجوهرية



٤٠-١. البرهان الأول

رأينا كيف أن الفلاسفة السابقين قالوا بالحركة في أربعٍ من المقولات فقط: الأين، الوضع، الكم والكيف. واضح أن علاقة كل من هذه الحركات بموضوع الحركة - الذي هو الجسم - علاقة مكانية. موضوع هذه الحركات، والذي يطلق عليه أيضًا عنوان «المتحرك»، أمر له تحقق وفعلية بغض النظر عن هذه الحركات، فالعلة التي أوجبت هذه الحالة - أي الحركة - في هذا الموضوع المتحقق سلفًا إنما توجب أمرًا عارضًا وحالةً ثانويةً فيه. فالجسم إذن في حال حركته يكون متحركًا بالعرض لا بالذات.

يقول هنا الملا صدرا أنه يجب أن يكون لدينا في هذه الحالة حقيقة من الحقائق تكون الحركة - أي التجدد والسيلان والانقضاء - أمرًا ذاتيًا لها، بحيث تكون نسبة الحركة إليها كنسبة الامتداد إلى الجسم ونسبة الزوجية إلى الأربعة. باختصار، يجب أن يكون لدينا متحرك بالذات، وإلا ستكون الحركات المشهودة لنا بالحس والبديهية الوجود غير قابلة للتوجيه والتفسير.



طالما أن الحركة أمر عرضي، وطالما أن الجسم متحرك بالعرض، فإنه بالتالي بحاجة إلى محرك مغاير له، ويثبتون هنا ضرورة كونه متحركًا بالذات؛ أي إنه يحتاج إلى محرك متحرك ولا يستغنى عنه إلا في حالة ما إذا كانت الحركة ذاتيةً للجسم بأن كان الجسم متحركًا بالذات. بناءً عليه لو كانت جميع الحركات عرضيةً، سيكون لدينا سلسلة لا متناهية من المتحركات المتزامنة والمترتبة على بعضها، وهو تسلسل محال. بالنتيجة، إن لم يكن لدينا متحرك بالذات من المحال أن تتحقق أي حركة.

نسبة الحركة إلى المتحرك بالذات كنسبة الامتداد إلى الجسم أو كنسبة الزوجية إلى الأربعة، ويكون وجود المتحرك حينها بنحو تنتزع منه الحركة. فنسبة الحركة إلى المتحرك بالذات، نسبة اللازم إلى الملزوم وهي لا تحتاج إلى الجعل؛ لأن مناط الجعل الإمكان. فليس الأمر على نحوٍ تُجعل فيها الأربعة في البداية ثم تجعل لها الزوجية بعد ذلك، بل جعل الأربعة يكون بنحو تنتزع منه الزوجية.

يقول صدر المتألهين من خلال هذا الاستدلال، أنه يجب أن يكون هناك في هذا العالم حقيقة من الحقائق التي تكون نسبة الحركة إليها نسبة ضـرورة ووجـوب؛ نسبة الـلازم إلى الملزوم؛ نسبة الامتداد إلى الجسم؛ بنحوٍ يكون فيه جعل هوية تلك الحقيقة عين جعل الحركة. في هذه الحالة، تكون الحركة لهذا المتحرك من الأعراض، لكن من الأعراض التحليلية لا الخارجية.

في العرض التحليلي يكون العارض والمعروض في الذهن عارضًا ومعروضًا أما في الخارج فليس لدينا عارض ومعروض، فالعلاقة بينهما تكون علاقة عينيةٍ. عليه، يكون وجود هذا المتحرك بنحوٍ تنتزع الحركة من متن ذاته.



يجب إذن أن تنتهي الحركة إلى حقيقة من الحقائق التي يجب أن تكون متحركةً بالذات، بأن الحركة لازمة لذاتها لا عارضة عليها، ولأنها متحركة بالذات فإنها لا تحتاج إلى علة تعطيها الحركة، بل تحتاج إلى علة تفيض نفس تلك الحقيقة[1]. هذا والمتحرك الذي نتحدث عنه مرافق في كل حركة للجسم المعدود من الجواهر. فالحركات العرضية إذًا يجب أن تنتهي إلى حركة تكون ذاتيةً للجوهر الجسماني، وليس المراد من «الحركة الجوهرية» إلا هذا.

٤٠-٢. البرهان الثاني

بخلاف البرهان السابق الـذي كان الجوهر والعرض فيه واقعيتَين متغايرتَين، في هذا البرهان الجوهر والعرض واقعية واحدة.

بيانه: لو كان لطبيعة ما أفراد متكثرة، فإنه يجب أن يكون لكل فرد من هذه الأفراد خصائص معينة تكون ما به الامتياز عن بقية الأفراد. تسمى هذه الأفراد بـ «المشخِّصات» أحيانًا وتسمى «ما به الامتياز» أحيانًا أخرى.

فلو لاحظنا الإنسان مثلًا. لو أراد الإنسان الصرف أن يظهر في هذا العالم، أي لو كان لدينا شيء وأراد أن يكون إنسانًا فقط، بحيث لا يملك كمًّا ولا كيفًا ولا وضعًا ولا زمانًا ولا مكانًا ولا أي واحد من الأعراض الأخرى، فإنه هذا الأمر سيكون مساويًا لتحقق أمر مجرد عن المادة، والحقيقة المجردة في حال وجودها يكون نوعها منحصرًا بالفرد. فمن غير الممكن أن يكون لدينا إنسانان محضان. فطبيعة كالإنسان أو كالفرس

---

(١) أي تحتاج إلى علة تفيض أصل وجود الحقيقة الموصوفة بأنها متحركة بالذات. [المترجم].



يمكن أن تكون قابلةً للتعدد والتكرار، فقط إذا ما اختلط مع أمور أخرى: الإنسان الأبيض، الإنسان الأسود؛ الإنسان في هذا الوضع، الإنسان في ذلك الوضع؛ الإنسان المضاف إلى إنسانَين معينَين، أي الإنسان المولود من إنسانَين معينَين، والإنسان المولود من إنسانَين آخرَين. هذه الأمور التي تكون منشأً للتكثر تسمى في الاصطلاح بالمشخِّصات أو بالعوارض المشخِّصة.

يطرح هنا سؤال مفاده: هل حقيقة هذه الأمور أنها «مميزات»؟ أي إنها سبب للامتياز فقط أم أنها «مشخِّصات» بمعنى أنها توجد الشخصية والفردية بأن تخرج الشيء المعين من الكلية؟

بناءً على أحد الأقوال، حينما تنضم مجموعة من المشخصات إلى كلي من الكليات، فإنها تبدله إلى شخص، لكن صدر المتألهين لا يقبل كونها مشخصات. فإذا ما ضممنا ملايين المفاهيم إلى مفهوم معين، من المحال أن يتشخص وسيبقى من المفاهيم الكيلة، حتى إن ضم مفهوم من قبيل «ابن عمرو» لمفهوم الإنسان لن يكون موجبًا لتشخصه؛ لأن مفهوم «ابن عمرو» مفهوم كلي أيضًا؛ لأن بإمكان الكثير من الأفراد أن يكونوا أبناءً لعمرو.

ملاك التشخص الوجود فقط، فوجود الشيء يشخصه لا غير. وما يعتبره الآخرون «مشخِّصات» إنما هو في الحقيقة من «علامات» و«أمارات» التشخص؛ أي إنها عناوين حاكية عن التشخص؛ حاكية عن الوجود المتشخص.

بناءً عليه فإن الوضع الخاص والزمان الخاص والكيف الخاص والأين الخاص التي يعدونها من التشخصات، هي في الحقيقة عناوين حاكية



عن وجود واحد؛ أي إن وجودًا واحدًا بما هو واحد مصداق لجيمع هذه العناوين.

يجد هذا البحث معنًى آخر في باب «الكلي الطبيعي». فهل الكلي الطبيعي الصادق على الفرد يصدق على تمام وجود الفرد أو فقط يصدق على بعض وجوده فلا يكون صادقًا على مشخصاته؟ هل زيد الموجود هنا تمام وجوده إنسانًا، أو أنه إنسان مضاف إليه وضع خاص وكم خاص وكيف خاص؟ الجواب أن زيد مع جميع هذه المشخصات إنسان لا أن هذه المشخصات خارجة عن إنسانيته.

يريد صدر المتألهين هنا القول إن ما في الخارج هو الإنسان، وكل ما هو موجود بين يدَينا إنما هو نتيجة تجزئته. نجزئه ونظن أن لدينا إنسانًا وكمًا وكيفًا ووضعًا وزمانًا؛ الأمر في الواقع ليس كذلك أبدًا فليس لدينا أكثر من وجود واحد هو مصداق لجميع هذه العناوين، لكن هذه العناوين تصدق على هذا الوجود الواحد بنوع من التقدم والتأخر، فهذا الوجود الواحد أولًا وبالذات مصداق للإنسان وثانيًا وبالعرض مصداق للكم والكيف وما شاكل ذلك؛ فما هو موجود في الخارج إذن، هو ذلك الوجود الواحد بما هو واحد، وهو «إنسانٌ متكمم متكيف زماني مكاني». فلا اثنَينية بين نفس الشيء وبين مشخصاته، وبناءً عليه تكون الحركة في المشخصات عين الحركة في الجوهر.

بناءً على ما تقدم، تكون جميع الحركات العرضية تجليات للحركة في الجوهر، فما يُقال من ثبات الجوهر ومن أن الحركة في الأعراض والمشخصات ومن البينونة والفرق بين الجوهر والأعراض، إنما هو راجع إلى «تعدد المنظر». هكذا ترى العيون الحول أيضًا.



في النظر الدقيق، لا يمكننا تبني هذا المقدار من الاثنَينة بين الجوهر والعوارض، والذي ينتج عنه التفكيك بين حركة العوارض وحركة الجوهر. إما أن يتحرك الجميع أو لا يتحرك شيء؛ لأنه في الواقع ليس لدينا أكثر من وجود واحد هو المصداق لجميع هذه الأشياء.

٤٠-٣. البرهان الثالث

يدخل صدر المتألهين في هذا البرهان من بوابة الزمان. ما هو معنى الزمان؟ يرتب هذا البرهان ضمن مقدمتَين اثنتَين:

المقدمة الأولى: لو اتصف الشيء - سواء كان في الخارج أم في الذهن - بصفة من الصفات، فلا بد أن لا يكون متصفًا بعدمها في مرتبة ذاته. فإذا ما أراد الجسم - مثلًا - أن يتصف بالبياض، لا يمكنه أن يصف في مرتبة ذاته بالسواد. وكذا الماهية، حيث إنها إذا اتصفت في مرتبة ذاتها بالعدم، فإن من المحال حينها أن تتصف بالوجود وتقبله. فلا بد إذًا من أن يكون الموصوف في مرتبة ذاته لا بشرط عن وجود وعدم الوصف أو المحمول.

المقدمة الثانية: لو كان الشيء في مرتبة ذاته لا بشرط بالنسبة إلى صفة من الصفات، فإن تلك الصفة بالنسبة إلى هذا الشيء لا تخلو من أحد نحوَين: فإما هي صفة وصفية مقومة لذاته، أو لا. بعبارة أخرى، أحيانًا تكون الصفة بنحو يمكن فرض الشيء عاريًا عنها وأحيانًا أخرى تكون الصفة بنحو لا يمكن فرض الشيء مجردًا عنها؛ أي إنه وعلى الرغم من كون الشيء في مرتبة ذاته عار عن هذه الصفة إلا أنه من غير الممكن أن يتحقق من دونها. لو كان لدينا هذا النوع من الصفات، فإنه



يجب أن تكون منتزعةً من مرتبة وجود الشيء ومن حاق وجوده، لا من مرتبة ماهيته، فيجب أن تكون مخالطةً لوجود الشيء لا لماهيته.

لو لاحظنا مثلًا السخونة والبرودة، كما أن الجسم في مرتبة ذاته لا بشرط عن السخونة والبرودة، لا ضرورة في مرتبة تحققه أن يكون إما حارًا وإما باردًا، فمن الممكن أن يكون لدينا جسم لا حار ولا بارد، على الرغم من أنه لا يمكن الحصول على مثل هذا الجسم في الخارج.

باعتقاد القدماء، الأجسام الفلكية تكون على هذه الشاكلة؛ أي إنها ليست حارةً وليست باردةً؛ وعلى كل حال، فإن الجسم لا يقتضي من حيث هو جسم أن يكون إما ساخنًا وإما باردًا؛ بخلاف الجسم مثلًا. الجسم يحتاج إلى عرضٍ يسمى المكان، لكن هذه الحاجة ليست بنحو يمكن معه للجسم أن يتحقق في نفسه دون أن يكون لديه مكان؛ المكان لازم للجسم.

يتضح من كل ذلك أن الجسم في مرتبة ذاته مقتض للمكان، لا أن المكان يكون عارضا على الجسم في مرتبة زائدة على ذاته، والمراد من ذاته هنا وجوده.

بعد هاتَين المقدمتَين، ينتقل الملا صدرا للخوض في مسألة الزمان. فيقول بأن الزمان يشبه المكان. إذا سألنا عن الحركة الفلانية وقلنا: هل هي زمانية أم لا؟ ستكون الإجابة: إنها زمانية. فلنفرض أن الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى استغرق ساعتَين. من الممكن لهذا الامتداد أن يكون أكبر ومن الممكن أن يكون أقصر، كأن يكون مثلًا ساعةً واحدةً فقط. نستنتج من هنا وجود امتداد آخر وراء امتداد المسافة، هذا الامتداد هو الامتداد الزماني للحركة. ما هو السكون؟ إنه عدم الحركة فيما من



شأنه أن يتحرك. فعندما نقول إن شيئًا معينًا ظل ساكنًا لمدة ساعتَين، فذلك بمعنى أنه لو كان متحركًا فإن ذلك سيستغرق منه ساعتَين.

نستعين بمزيد من الأمثلة من أجل اتضاح المطلب أكثر. لو قلنا بأن مقدار قطعة القماش عشرة أمتار، فذلك بمعنى أن لها امتدادًا مطابقًا لعشرة مقادير من امتداد خطٍ بطول متر واحد. لو لم يكن لهذه القماشة المعينة في ذاتها امتداد فستكون قضية «قطعة القماش تساوي عشرة أضعاف المتر الواحد» بلا معنًى، وذلك يشبه حينها ما لو سألَنا أحدُهم: كم تبلغ درجة صفرة الكركم، وأجبناه: صفراء بمقدار عشرين مترًا، إنها إجابة بلا معنًى؛ لأنه لا امتداد لصفرة الكركم في ذاتها، ليمكن أن نطابقها بعد ذلك على الأمتار.

ننقل الكلام إلى الجوهر. هل نحن - الذين نُعدّ من الجواهر - موجودات زمانية أم لا؟ هل لدينا «متى» أم لا؟ لا يمكن لأي شخص إنكار زمانيتنا و«متانا». عندما نقول: عمري خمسون سنةً، فذلك يعني أنه قد مر واقعًا عليَّ هذا المقدار من الزمن، ويعني أني واقعًا موجود في الزمن، لا أني خارج الزمن إلا أن كلامي فقط - والذي هو نوع من الحركة - واقع في الزمن أو مشيي - الذي هو نوع من الحركة - في الزمان. كلا، فالحقيقة أني «أنا» موجود في الزمن. حتى لو لم أنبس طول العمر ببنت شفة أو لم أخطُ في زماني أي خطوة، سيكون لي من العمر خمسون سنةً أيضًا.

الآن نسأل: ما معنى كوني زمانيًا؟ هل يمكن أن يكون الزمان شيئًا آخر غير مقدار الحركة؟ أقر ابن سينا أن الزمان ليس شيئًا سوى مقدار الحركة، لكنه ظن - ومن تبعه - أنه في المثال الأخير مثلًا أني لست



متحركًا وليس لي مقدار من الحركة، فأنا زماني بالقياس إلى الأشياء الأخرى.

يرفض الملا صدرا ذلك، معتبرًا أن المسألة لا تُحل بالقياس، فأنا لدي شيءٌ ما بسببه أكون قابلًا للقياس إلى الغير. لو كنت أملك خمسين سنةً من العمر وكان معنى الخمسين سنةً أن الأرض أتمت خمسين دورةً حول الشمس، فذلك يعني أني أملك في باطن ذاتي وفي حاق وجودي امتدادًا ينطبق على الامتداد المزبور، وهذا ما لا يمكن توجيهه بمعزل عن الحركة الجوهرية.

٤٠-٤. البرهان الرابع

يُعدّ هذا البرهان من البراهين ذات المكانة والشرف، فهو يثبت الحركة الجوهرية عن طريق غائية الطبيعة.

طرح الفلاسفة المسلمون في باب العلة والمعلول أبحاثًا مفصلةً حول الغاية[1]. أوضحوا هناك أن للطبيعة غايةً، وأن غائيتها بمعنى أن لكل قوة في الطبيعة غاية تسعى إليها. وقد قبل هذا الأمر ابن سينا أيضًا.

هذا ويرى صدر المتألهين أن قضية: كل قوة أو بتعبير آخر كل طبيعة وكل صورة نوعية تتوجه صوب غاية ما، لا يمكن توجيهها من خلال الكون والفساد، فقط يمكن توجيهها بالحركة الجوهرية. بناءً على الكون والفساد، نقول بأن للجسم مادةً وصورةً، على مستوى التغيرات الجوهرية تنعدم الصورة لتحل محلها صورة أخرى، ثم الصورة الثانية تنعدم أيضًا ليحل محلها ثالثة، وهكذا تجري الأمور وتتغير الجواهر. مع

---

(١) أشرنا إلى هذا الموضوع في الفصل السابع والعشرين من هذا الكتاب.

هكذا تصوير للتغييرات الجوهرية، لا يمكن فرض غاية للطبيعة؛ لأن الغاية تُتصوَّر حينما يكون المغيَّى متحركًا في اتجاه غايته ساعيًا للوصول إليها، والحال أنه وبناءً على الكون والفساد فإن هذه الصور تنعدم تباعًا.

نعم، يمكن للموجود الذي تتعاقب عليه الصور أن يكون ذا غاية.

ليتضح هذا المطلب أكثر نضرب مثالًا عرفيًا. فلنفرض وجود ثلاثة حراس لأحد الأبنية يتناوبون فيما بينهم كل ثمانِ ساعات؛ فهؤلاء الحراس الثلاثة ثلاثة موجودات متباينة، ومن الممكن أن يكون لكل منهم غايته الخاصة من الحراسة. في عين هذا الحال يمكن أن يكون لمدير المبنى غاية واحدة من أفعال الثلاثة، دون أن تكون غايته مطابقةً لأي من غاياتهم. هذه الغاية، غاية واحدة لقوة فوقهم جميعًا، أما الحراس الثلاثة فلا يمكن لهم العمل من أجل غاية واحدة أي من أجل شخص الغاية.

في الكون والفساد، بينما تنعدم صورة وتنوجد محلها صورة أخرى، ثم تنعدم الصورة الثانية وينوجد مكانها صورة ثالثة، لا يكون هناك أي اتصال بين هذه الصور وغاياتها. عليه، يجب أن يكون لدينا صورة واحدة هنا ليمكنها أن تتحرك صوب غايتها من البداية إلى النهاية. فلا مناص إذن لتبرير وتوجيه غائية الطبيعة إلا القول بأن هذه الصور في الواقع هي صورة واحدة تتحرك من البداية وإلى النهاية من أجل الوصول إلى غايتها.

لو لم يكن للطبيعة غاية، فإنه سيكون فهم العالم شبيهًا بما قدّمه المتكلمون. حيث إنهم لم يفرضوا للعالم غايةً، بل قالوا بأن موجودات ما فوق هذا العالم هي فقط من يملك غايةً؛ وبالتالي يلزم منه أن تكون تلك الموجودات قابلةً للتكامل؛ هذا والحال أن التكامل محال بالنسبة إلى تلك الموجودات بدليل تجردها.

٤٠-٥. البرهان الخامس

يثبت هذا البرهان الذي يُعدّ مما تركه لنا العلامة الطباطبائي الحركةَ الجوهرية عن طريق العلاقة بين القوة والفعل:

لدينا نظامان في عالم الطبيعية: الأول «النظام الذي لديه تغيّر» والآخر «نظام التغير». فحينما نقول مثلًا: هذه التفاحة كانت خضراء وقد صارت الآن حمراء، فذلك يعني أنه كان لديها لون أخضر أما الآن فلديها لون أحمر؛ لكن التفاحة هي التفاحة.

أما في نظام التغير فالأمر مختلف عن أن يكون لدينا موضوع واحد يظل محفوظًا بتمامه من البداية وإلى النهاية، بأن يفقد شيئًا ويكسب غيره، بل في هذا النظام يصبح هذا الموضوع شيئًا آخر؛ كما لو قلنا بأن النطفة أصبحت إنسانًا. فلا يعني قولنا «النطفة أصبحت إنسانًا» أن النطفية في هذا الشيء لا زالت محفوظةً إلى الآن وغايته حاز هذا الشيء على صفة الإنسانية، بل المعنى أن النطفة السابقة تبدلت إلى إنسان فعلي. وهذا هو «نظام التغير والتبدل».

بعد التسليم بإمكان التغير والصيرورة في العالم، يطرح سؤال أنه هل يمكن لأي شيء أن يصير أي شيءٍ؟ الجواب بالنفي. فلحبة الحنطة إمكان أن تصير نبتة قمح، ولحبة الشعير إمكان أن تصير نبتة شعير، لكن حبة الحنطة لا يمكن لها أبدًا أن تصير نبتة شعير، وحبة الشعير لا يمكن لها أيضًا أن تصير نبتة قمح. أيضًا، نطفة الإنسان لا تملك إمكان أن تصير خروفًا والعكس صحيح.



بناءً عليه، يوجد نوع علاقة بين الماضي والمستقبل؛ أي إن الماضي والمستقبل مرتبطان ببعضهما البعض، وأنه واقعًا يوجد نسبةٌ معينة بين ما هو بالقوة اليوم وما سيظهر في المستقبل.

هذا لكننا نعلم أن الآتي معدوم، وأي نسبة أو علاقة تحتاج إلى طرفَين واقعيَّين، فمن غير الممكن أن يكون هناك علاقة أو نسبة بين الوجود والعدم؛ لأن النسبة والعلاقة أمران واقعيان، ومن المحال أن يكون هناك علاقة ونسبة بين الأمرَين المنفصلَين، فضلًا عن أن تكون العلاقة قائمةً بين أمرَين أحدهما موجود الآن والآخر معدوم؛ ولكننا حينما نقول إن هناك علاقةً بين الماضي والمستقبل، فذلك من جهة أن المستقبل موجود الآن؛ بمعنى أن الشيء الموجود الآن هو بنفسه مرتبة من مراتب المستقبل. وبعبارة أخرى، الشيء المستقبلي موجود بالنسبة إلى الشيء الموجود الآن وثابت له الآن بنحو من الأنحاء.

بالتالي، ففي الواقع ليس لدينا علاقة بين الشيء الموجود الآن بالفعل وبين الشيء المعدوم حاليًا لكنه سيصبح بالفعل في المستقبل. ونحن حينما نقول إن هناك علاقةً بين الماضي والمستقبل فذلك من جهة أن المستقبل موجود الآن بنحوٍ من أنحاء الوجود في الشيء الفعلي.

هذا، ووجود الشيء المستقبلي في الحاضر ووجوده في المستقبل وجودٌ واحد لا وجودان متباينان؛ أي إن الوجودَين مراتب متصلة لشيء واحد، وغير ذلك لا يعد شيئًا مقبولًا[1].

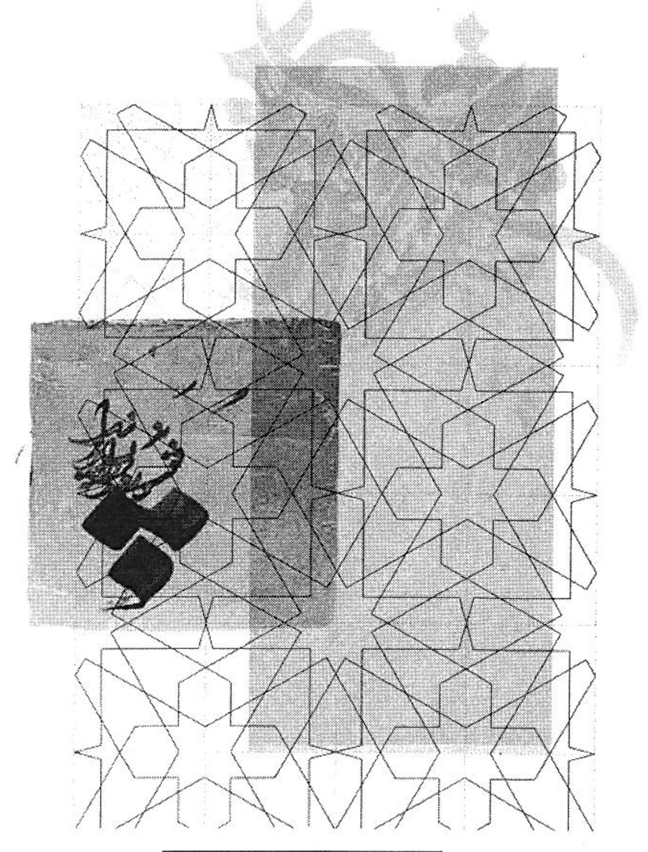
---

(١) لمزيد من التوضيح حول هذا البرهان، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٧٤٢ إلى ٧٤٦، ٧٥٧ و٧٥٨.



إذًا وبما أن وجود الشيء في الحاضر ووجوده في المستقبل ليسا وجودَين منفصلَين، فسيكون في الواقع وجود الشيء في الماضي وفي المستقبل وجودًا واحدًا متصلًا وممتدًّا؛ بناءً عليه، من غير الممكن للشيء الواحد أن يكون وجودًا بالقوة في الزمان الحاضر، ويكون وجودًا بالفعل في الزمان المستقبلي، ويكون في عين الحال وجوداه - الوجود بالقوة والوجود بالفعل - وجودَين متباينَين، مع كون هذا الأمر من لوازم القول بالكون والفساد.

بالتالي يكون الوجود بالقوة وبالفعل من التشكيك في الوجود، لكنه تشكيك طرفه الأول القوة وطرفه المقابل الفعلية، وهذا عين الحركة.



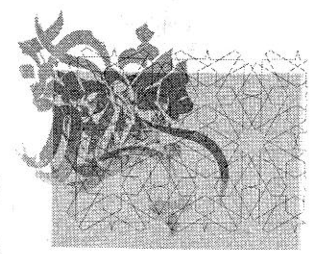
القسم الحادي عشر:

الذات الإلهية





٤١
معرفة الله وطرقها



٤١-١. الطرح الصحيح لمسألة الباري تعالى[١]

قيل: «حسن السؤال نصف العلم». الشرط الأول لإدراك الحقائق أن يكون طرح المسألة متسمًا بالوضوح والصحة عند الباحث. ولا محل للبحث والتحقيق إلا بعد الطرح الصحيح للقضية؛ يشبه ذلك رماية الهدف، حيث يشترط فيها أولًا دقة التعيين وصحته.

في مسألة معرفة الله سبحانه أيضًا يجب أن نلتفت في البداية إلى كيفية طرح المسألة، ليكون البحث والتحقيق بعد ذلك سهلًا.

يجب من البداية أن نعلم أن البحث عن الباري تعالى ليس من نوع البحث عن إحدى الظواهر أو عن جزء من أجزاء العالم أو عن أحد العوامل المؤثرة في هذا العالم، بل من نوع البحث عن كل العالم، ولذا كان داخلًا في مجال الفلسفة وليس في مجال العلوم.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٩٦٧ إلى ٩٧٦. هذا ولفهمٍ أفضل لمطالب هذا الفصل من كتابنا فليُرجع إلى: **مجموعه آثار**، المجلد الثاني، من الصفحة ٦٨ إلى ١٤٩، والمجلد الرابع من الصفحة ٢٥ إلى ٣٣٤.



حينما نبحث عن الباري تعالى، نكون في الحقيقة في صدد البحث عن أصل هذ العالم وأساسه ومنشئه. فلا نكون في صدد البحث عن موجود زماني أو مكاني؛ بل عن خالق الزمان والمكان؛ ولا نبحث عن عامل من العوامل، بل عن عامل العوامل وفاعل الفواعل، أي عن ذلك الشيء الذي منه يستمد كل عامل وكل فاعل عامليته وفاعليته.

البحث عن الباري تعالى يكون من هذه الجهة كالبحث عن الزمان. أحيانًا يكون تصورنا عن الزمان كتصورنا عن أحد الظواهر الزمانية أو عن أحد عناصر هذه الدنيا أو مركباتها، ونبحث وفق هذه الخلفية في الزمان وكأنه عنصر زماني ومادي.

بديهي أننا لو بقينا إلى الأبد في إطار البحث عن الزمان من هذه الخلفية، فإنه لن نصل إلى نتيجة تفيد بأنه ظاهرة في عرض الظواهر الزمانية والمكانية الأخرى. الزمان موجود، لكنه ليس موجودًا بنفس النحو الموجودة فيه ظواهر العالم المادية، بل بنحو أنه بُعدٌ من أبعاد الموجودات الجسمانية حاضرٌ فيها جميعًا دون استثناء. الباري تعالى كذلك، إذا بحثنا عن الباري تعالى بعنوان أنه عامل في عرض العوامل الأخرى فإننا لن نوفّق في بحثنا أبدًا.

لا يرجع شك كثير من العلماء في وجود الله سبحانه إلى أنهم لم يقتنعوا بأدلة إثبات وجوده تعالى، بل ذلك راجع إلى أن المسألة ارتسمت في أذهانهم بشكل خاطئ. ما تصوروه على أنه «الله»، ليس أنه لا يمكن إقامة الدليل على وجوده فحسب، بل إنه غير موجود بلا شك ولا ريب، من قبيل التصورات التالية مثلًا: الباري الزماني والمكاني والموجود في جميع أطراف هذا العالم، أو الباري الذي ليس زمانيا ًولا مكانيًا ولكنه مؤثر في هذا العالم في عرض تأثير بقية العوامل أو الذي يقتصر دوره

في العالم على أنه خلق المخلوقات في لحظة الانطلاق وبعد ذلك أكمل العالم مسيره بنفسه، بعبارة أخرى الذي ينحصر دوره في لحظة البداية فقط لا أكثر. جميع هذه التصورات خاطئة.

بنظر الحكماء السابقين على صدر المتألهين فإن الباري موجود مجرد عن الزمان والمكان وهو موجود في طول جميع الموجودات الأخرى بنحوٍ لا يوجد أي موجود سواء كان ماديًا أو مجردًا في عرضه؛ فجميع الموجودات موجودة ومؤثرة في طول وجود الباري وتأثيره، أضف إلى ذلك، أن ربط المخلوقات بالباري عين ذاتها وأن هذه المخلوقات محتاجة إليه تعالى حدوثًا وبقاءً.

أما عند صدر المتألهين وكذا عند العرفاء، فوجود المخلوقات بالمقايسة مع وجود الباري وجود غير حقيقي، بل من قبيل «الظهور» الذي يُظهر الباري تعالى قبل أن يُظهر نفس المخلوق، ونسبة الأشياء إلى ذات الحق، من جهة عدم الأصالة، نظير نسبة الظل إلى الجسم.

عادةً ما يتم في المشرب الفلسفي المتداول إطلاق الوجود للباري تعالى كما يتم إطلاق الوجود للأشياء الأخرى، مع فرق أن وجوده قائم بالذات أزلي أبدي غير متناه، ووجود الأشياء الأخرى قائم به ناشئ منه محدود وحادث، لكن حقيقة الوجود واحدة عندهما.

أما وفق مشرب العرفاء ومشرب الحكمة المتعالية الصدرائية فإن وجود الأشياء بالنسبة إلى العدم وجود أما بالنسبة إلى الباري تعالى فهو لا وجود، وهو المؤيد بالبرهان القويم؛ فالأشياء على ذلك تكون بالنسبة إلى ذات الباري من قبيل الظل وصاحب الظل، أو من قبيل الصورة وعاكسها. يضرب مولوي مثالًا جميلًا في هذا السياق:



وإذا ما أردنا أن نأتي هنا بتمثيل واضح لهذا الأمر، يجب علينا فرض أناس تربّوا منذ نعومة الأظفار في مكان معين، حيث لم يكونوا يرون هناك لا بشرًا ولا حيوانًا ولا جبالًا ولا صحاري ولا بحارًا ولا شمسًا ولا نجومًا؛ لكنهم كانوا يشاهدون مقاطع مصوَّرة عن الغابات والحيوانات والصحاري والجبال والمدن والناس الذين يقطنون في هذه المدن، هذا دون أن يلتفتوا إلى أنهم يشاهدون مقطعًا مصورًا، ثم بعد مدة من ذلك يتم تحريرهم وإشهادهم واقعًا ما كانوا يرونه في تلك المقاطع المصورة.

حينها، ماذا سيكون حال نظرتهم لتلك الأمور التي كانوا يشاهدونها سابقًا؟ هل ستبقى اعتقاداتهم السابقة دون أن يطرأ عليها أدنى تغيّر، أم على العكس من ذلك ستصير جميع أفكارهم وظنونهم السابقة باطلًا، وسيلتفتون إلى أن ما كانوا في صدد رؤيته طوال تلك المدة ما هو إلا بطلان محض؛ كالشخص الذي يسمع بأسطورة من الأساطير، فيظن أنها تاريخ وأمر واقعي ثم يتفطن بعد ذلك ويسأل: هل هي مجرد أسطورة وكذب بواح؟ هل يوجد احتمال آخر في البين بأن يقال بأن ما رأوه كان «ظهورًا» للحقيقة، وبالتالي لم يكن باطلًا، هذا مع كونه غير حقيقي. فهل ما كانوا يشاهدونه كان صحيحًا أما ما كانوا يظنونه كان خاطئًا؟

لا شك في وقوع تغيير في اعتقاداتهم، لكن ليس بنحو يذهبون فيه إلى القول بأن ما كانوا يشاهدونه سابقًا لم يكن واقعيًا بل كان ضربًا من الخيال أو الأحلام، سيقولون بأن ما شاهدوه كان له واقعية وكان موجودًا خارج إطار وجودهم.

إذن، ما رأوه كانوا يرونه بشكل صحيح ولم تكن أعينهم مخطئةً في ما ترى، أما تصورهم بمعنى استنتاجهم وحكمهم حول نوع واقعية ما كانوا يشاهدونه هو الذي تغيّر. بعد مشاهدتهم للواقع بعينه، سيكون



حكمهم على ما كانوا يشاهدونه أنه كان «ظهورًا» لأمر آخر؛ سيلتفتون إلى أن الأصالة ليست لما كانوا يشاهدونه من قبل ويعتقدون أنه الأصيل بل الأصالة لأمر آخر.

يرى القرآن أن المخلوقات «آيات». وفي هذ التعبير نكتة مفادها: من يدرك المخلوقات كما هي في الواقع فإنه يدرك الله فيها كما يرى الأشياء ويدركها في المرآة؛ أي إن حقيقتها أنها عين ظهور ذات الحق تعالى وتجليه. يذكر الراغب في مفردات ألفاظ القرآن أن «الآية»: «علامة الظهور وحقيقته لكل شيء ظاهر وهو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته»[1].

فرقٌ بين دلالة المصنوع المتداول على صانع - كدلالة بناءٍ على بانيه - وبين دلالة الصورة على صاحبها. في المورد الأول يكون الدال سببًا في انتقال الفكر من المصنوع إلى الصانع؛ أي إن هناك نوع تفكير واستدلال بحيث ينتقل الذهن من موجود إلى موجود آخر، أما في المورد الثاني فالذهن ينتقل مباشرةً من الدال إلى المدلول بل قد يصل الأمر أحيانًا إلى أن يبقى الدال مغفولًا عنه. يشبه في ذلك المرآة التي تظهر الصورة دون أن يكون هناك توسطٌ لأي استدلال أو تفكير،كالألفاظ والعبائر في دلالتها على المعاني التي تفنى فيها تلك الألفاظ والعبائر بنحوٍ لا يلتفت فيه السامع إلى اللفظ وينتقل مباشرةً إلى المعنى؛ كما لو أن المتكلم ألقى المعنى إلى السامع دون وساطة اللفظ والسامع تلقى المعنى دون تلك الوساطة.

---

(١) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق بيروت: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى) الجزء ١، الصفحة ١٠١. [المترجم].



أهل الـذوق والعرفان الإسلامي استنادًا إلى هذه المعاني عدّوا في كلماتهم العالم بمنزلة المرآة لذات الحق تعالى معتبرين أن علاقة الدلالة القائمة بين العالم وذات الحق تعالى أرفع وأعمق بكثير من دلالة المصنوع العادي على صانعه.

طبعًا، يرى عامة الناس، بل حتى أهل الفكر والفلسفة الاعتيادية، أن دلالة العالم على ذات الحق من نوع دلالة المصنوعات العادية على صانعها؛ أي إن هؤلاء يقفون على الارتباط القائم بين ذات الحق ومخلوقاته بهذه الحدود فقط. أما العرفاء والفلاسفة الذين وقفوا كما ينبغي على مباني الحكمة المتعالية لا سيما مسائل الوجود منها، فإنهم يرون أن الارتباط بينهما أعمق من ذلك بكثير. بناءً على هذا المشرب فإن المخلوقات عين ظهور ذات الحق، لا أنها أمور تظهر الباري تعالى وتدل عليه؛ أي إنهم يرون أن إظهارها لذات الحق وعكسها لها هو عين وجود هذه المخلوقات.

٤١-٢. أسئلة وأجوبة[١]

يتضح مما تقدم الجواب عن سؤال مهم في هذا السياق مفاده: هل يؤثر اعتقادنا بوجود الباري تعالى على أبحاثنا العلمية حول معرفة العلل الطبيعية والتي تقع ضمن نطاق العلوم، أم لا؟ والعكس كذلك: فهل تؤثر معرفة العلل الطبيعية والمادية للأشياء بحيث تكون دخيلةً في أبحاثنا الفلسفية التي تسوقنا اتجاه الباري تعالى، أم لا؟

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٩٧٧ إلى ٩٧٩.



بيانه، أننا نعلم أن وظيفة العلوم معرفة آثار الأشياء وتراكيبها وعلل حدوثها. فالعلم يسعى لمتابعة علل الظواهر الخاصة وآثارها كهطول المطر أو مرض السرطان، فيحصل العلل المباشرة للظاهرة ثم علة العلة ثم علة الأخيرة وهكذا.

أما الآن فلننظر في الاعتقاد بوجود الباري تعالى وهل له أثر في الدراسات العلمية أم لا؛ أي إنه هل يلزم من الاعتقاد بالخالق عدم القول مثلًا بعلة طبيعية لهطول المطر، أو عدم القول بعلة طبيعية لعلة هطول المطر الطبيعية على فرض القول بها؟ وهكذا في العلة التالية على فرض القول بالعلة الطبيعية للعلة الطبيعية للهطول بأن يُنتهى في آخر المطاف إلى مكان تقف فيه العوامل الطبيعية ويكون الله سبحانه وتعالى هو الموجود على رأس العوامل المؤثرة، بحيث يكون خلاف ذلك - أي عدم توقف العلل الطبيعية في مكان ما - إنكارًا للباري تعالى، وبالتالي يكون حق العلوم في تحديد العوامل الطبيعية مقيدًا بحدود معينة، لأنهم إن أرادوا عد كل عامل طبيعي متوقفًا على عامل طبيعي آخر فيكونون بذلك مناهضين للفلسفة وللعلم الإلهي؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك، بأن يكون الاعتقاد بالباري تعالى ليس له أدنى تأثير في في الدراسات العلمية فيما يخص الاعتقاد بالعلل الطبيعية؟

الشق الثاني هو الصحيح. كما قيل سابقًا، فإن أثر الاعتقاد بوجود الباري تعالى منحصر في سنخ الأصالة والاستقلال والقيام بالذات عن العالم؛ فيتضح أن هناك قدرةً قيومةً على العالم ويكون هذا العالم بطوله وعرضه وعمقه وبجميع أبعاده الزمانية والمكانية وبجميع علله وأسبابه الطبيعية سواء كان متناهيًا أم غير متناه ناشئًا عن ذاته تعالى. ويكون بالتالي وضع واجب الوجود في عرض أحد علل العالم أو عوامله وعدّه



«عاملًا» من العوامل، مساويًا لوضعه ضمن مجموعة العالم وضمن مجموعة مخلوقاته، وبهذا لا يبقى إلهًا بل يكون مخلوقًا من المخلوقات.

أجاب اللاهوت المسيحي وكذا أوروبّيو القرون الحديثة بالإثبات على السؤال المتقدم. فوُضع الباري تعالى في عرض العلل الطبيعية. صار بالتالي عاملًا في عرض العوامل الأخرى، ولذلك لم يتوافق هذا الأمر مع الدراسات والتقدمات العلمية، وكانت بالطبع موفقية العلوم مساويةً لهزيمة وانكسار اللاهوت المسيحي ومساويةً لانزواء الإله [تعالى عن ذلك].

ينقل مصنف كتاب **الله في الطبيعة** في المقدم عن أوغست كونت التالي: «العلم فصل أبا الطبيعة والكائنات عن عمله، وساقه إلى الانزواء، ورسم له - مع إظهار تقديره لخدماته المؤقتة - حدود عظمته وقدرته». أبو الطبيعة والكائنات الذي أشار إليه أوغست كونت هو نفسه الأب السمائي في اللاهوت المسيحي. نعم، الباري الذي - وبناءً على نمط التفكير هذا - يكون بديلًا عن العلل الطبيعية متناسب مع نفس الأب السماوي، لا مع الذات الإلهية المحيطة بجميع الأشياء والتي لها نسبة واحد مع جميع الأمور.

وقضية أن الاعتقاد بالباري تعالى لا يؤثر في الدراسات العلمية غير منحصر في مذاق المسرب الفكري المستنبط من مدرسة الحكمة المتعالية؛ فالحكمية الرسمية والمعرفة الفلسفية الإسلامية التي كانت سائدةً قبل صدر المتألهين تنشأتا على نفس هذا الأمر. وفي العالم الإسلامي لا نجد إلا بعضًا من المتكلمين كان لديه هذا النمط من التفكير، وقد وقع هؤلاء محلًا لانتقادات صارمة من الحكماء.



٤١-٣. طرق البشر إلى الخالق[١]

أما الآن فلنتبين أي الطرق وأي الأدلة توجب علينا الإذعان بوجود الله سبحانه؟ وما هي الطرق الموصلة للبشر إلى الله؟ هل الطريق واحد أم متعدد؟ وإن كانت الطرق متعددةً فأيها الموصل؟

بشكل عام الطرق التي سلكها البشر للوصول إلى الله سبحانه ثلاثة:

١. طريق القلب أو طريف الفطرة.

٢. طريق الحس والعلم أو طريق الطبيعة.

٣. طريق العقل أو طريق الاستدلال والفلسفة.

يشار هنا إلى أن الطريقَين الأخيرَين لهما انشعابات كثيرة وسيأتي شيء من التوضيح حول هذه النقطة.

٤١-٣-١. طريق القلب أو طريق الفطرة[٢]

يقولون أن معرفة الباري فطرية عند كل إنسان؛ أي إن كل إنسان يعرف الباري تعالى بمقتضى خلقته وبمقتضى بنيانه الروحي الأساسي، ذلك دون الحاجة إلى تحصيل وكسب المقدمات العلمية.

بيانه، أن بعض المدعين لكون معرفة الله فطريةً يقصدون من ذلك أن الفطرة هي العقل. يقولون إن الإنسان بحكم عقله الفطري يصل إلى إثبات وجود الله سبحانه دون الحاجة إلى تحصيل المقدمات الاستدلالية. فالالتفات إلى نظام الوجود وإلى مقهورية الموجودات ومربوبيتها يسوق

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحتان ٩٣٣ و٩٣٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٩٣٤ إلى ٩٤٠.



بنفسه الإنسان ودون الحاجة إلى الاستدلال إلى الإيمان بوجود مدبر قاهر لهذا الكون، كما هو الحال في كل الأمور التي تسمى «فطريات» في المنطق.

هذا، ولكن مرادنا من الفطرة هنا ليس فطرة العقل بل فطرة القلب. فطرة القلب تعني أن الإنسان يميل ويطلب الخالق بحسب بنائه الروحي الخاص. فيكون البحث عن الله والميل إليه وإلى عبادته مركوزًا كغريزة في الإنسان؛ كما هو مركوز في الطفل غريزة البحث عن الأم.

هذه الغريزة موجودة في الطفل بشكل لا شعوري؛ فهو يطلب الأم ويبحث عنها دون أن يعلم ويلتفت إلى وجود هذا الميل فيه ودون أن يكون هناك ظهور واضح لهذا الميل على مستوى الشعور. الحال في ذلك نفس الحال في ما يخص غريزة السعي إلى الخالق وغريزة البحث عنه. فهي نوع جاذبة معنوية بين محور وجود الإنسان وهو القلب وبين محور الوجود وهو المبدأ الأعلى والكمال المطلق.

يقع الإنسان تحت تأثير هذه القوة الغامضة دون أن يشعر. لهذا الإنسان غير هذه «الأنا» التي نعرفها «أنا» أخرى مكتنفة داخله، فهو يسمع هاتفًا ومناديًا من الداخل. يقول نظيري النيشابوري:

غير الأنا خلف هذه الستارة هناك متكلم

لا يمكن كتم السر في القلب لأن هناك متحدث

أيها البلبل احمل الوردة من البستان إلى مهجعنا الليلي

ففي زاوية هذا القفص حديث وطنين

لا تتوهم أنني أنا الذي أختلق هذه القصة



تعال قرّب أذنك لشفتي حيث هناك نغم وإيقاع[١].

ويقول حافظ أيضًا:

داخل قلبي الواهن، لست أدري وأنا ساكت، من ذاك الذي هو في صراخ وغوغاء[٢].

وقد توصل في القرن الأخير علماء النفس والمحللون النفسانيون إلى حقيقة أن للإنسان شعورًا مستترًا يقع وراء شعوره الظاهر. وقد فرض بعضهم أن عناصر «الأنا» المضمرة ناتجة عن هروب الشعور الخارجي إلى الداخل وتغير شكله؛ لكن آخرين ذهبوا إلى القول بأصالة الشعور

---

(١) والأبيات في الأصل هي:

غير من در پس اين پرده سخن سازى هست — راز در دل نتوان داشت كه غمازى هست

بلبلان! گل ز گلستان به شبستان آريد — كه در اين كنج قفس زمزمه پردازى هست

تو مپندار كه اين قصه به خود مى گويم — گوش نزديك لبم آر كه آوازى هست

نقلنا الترجمة عن السيد عمار أبو رغيف، من ترجمته لكتاب **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره بتعليق الشهيد مرتضى مطهري، المقالة الرابعة عشر، فصل طريق القلب أو طريق الفطرة. (المترجم).

(٢) أصل البيت في الفارسية:

در اندرون من خسته دل ندانم كيست — كه من خموشم و او در فغان ودر غوغاست

وهو من غزليات حافظ الشيرازي، والترجمة كما هي في المتن نقلناها عن ترجمة الدكتور علي عباس زليخة لديوان حافظ، من ترجمة الغزل ٢٢. والموجود بين يدينا لا يوافق المطبوع. اخترناه في المتن لأنه قريب إلى حد كبير من المتن الفارسي.

ترجمه نثرًا إبراهيم أمين الشواربي كالتالي: ولست أعلم من ذا يكون في دخيلتي أنا الجريح القلب فإنني دائمًا صامت، وهو دائمًا في عويل وصراخ». إبراهيم أمين الشواربي، **أغاني شيراز أو غزليات حافظ الشيرازي** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩ م.)، الجزء ١، الصفحة ١٣٨. هذا وقد ترجمه شعرًا أيضًا بما لفظه:

ولست لأدرى وقلبي جريح طويةَ نفسي إذا ما تذوب

فإني صموت كثير السكوت وها تلك مني تطيل النحيب

انظر: المصدر نفسه، الصفحة ١٣٧. (المترجم).



الباطني بالإيمان، معتبرين أن الشعور الأخلاقي والشعور الفني والشعور العلمي والشعور الديني الطبيعي للإنسان أمور أصيلة ناشئة عن طبيعته.

المفترق الأساسي الذي يفصل طريق العرفاء عن طريق الفلاسفة هو هذه النقطة بالضبط. فالعرفاء انطلاقًا من إيمانهم بقوة العشق الفطرية للإنسان واعتقادهم بها فإنهم يسعون إلى تقويتها، فهم يعتقدون بوجوب تقوية مركز المشاعر الإلهية السامية والقلبية وبوجوب رفع موانع تكامل هذا المركز وتقويته، بالاصطلاح: يعتقدون بوجوب تصفية القلب، وحينها يمكن بالمركب القوي والأجنحة المرنة أن ننطلق في السفر إلى الله.

أما الفلاسفة فيريدون الكشف عن الشاهد المقصود وعن الغائب المطلوب من خلال العقل والفكر والاستدلال. العارف يريد التحليق والقرب، أما الفيلسوف فيريد أن ينهمك في التفكير؛ العارف يطلب المشاهدة والفيلسوف يطلب العلم والاطلاع.

هذا، والعبادة في الشرع المقدس إنما هي من أجل تربية وشحذ هذه القوة، أو لا أقل هذه إحدى فلسفات ذلك.

٤١-٣-٢. طريق الحس والعلم أو طريق الطبيعة[١]

ينشعب هذا الطريق إلى ثلاثة مسالك:

١. دراسة النظم والتشكلات الموجودة في بنيان هذا العالم (برهان النظم).

---

(١) لمزيد من التوضيح: انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٩٤٠ إلى ٩٥٧.



٢. الهداية المضمرة التي تجدها الموجودات في مسيرتها الحياتية (برهان الهداية).

٣. حدوث العالم (برهان الحدوث).

تجنبًا للتطويل في البحث نغض الطرف فعليًا عن توضيح هذه البراهين[١] وننتقل للحديث عن الطريق الثالث من الطرق التي يعتمدها البشر إلى الله، أي طريق العقل أو طريق الفلسفة والاستدلال.

٤١-٣-٣. طريق العقل أو طريق الفلسفة والاستدلال[٢]

يعد هذا الطريق أصعب الطرق، لكنه باعتبار من الاعتبارات أفضلها. هذا ولكل من الطرق الثلاثة: القلبي والعلمي والعقلي جهة يترجح فيها على غيره: طريق الفطرة والقلب أكمل الطرق على المستوى الفردي؛ أي إنه بالنسبة إلى كل فرد الطريق الأفضل والأكثر تأثيرًا ولذةً في الوصول إلى الله.

وتعد هذه النقطة كما مرت الإشـارة لذلك سابقًا هي المفترق الفاصل بين العرفاء والفلاسفة، فالعرفاء يرون ضـرورة تقوية القلب ومشاعره الفطرية بأن تتم تربيته ورفع الموانع من أمامه لتحقق المعرفة الشهودية، أما الفلاسفة والمتكلمون فيريدون الوصول إلى الله من خلال سلوك طريق العقل والاستدلال، ومن البديهي أن هذَين الطريقَين ليسا من قبيل مانعة الجمع، فبعض العظماء جمع بين السلوك العقلي

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٩٥٧ إلى ٩٦٢.



والسلوك القلبي، ويرى صدر المتألهين أنه لا بد من التوأمة بين السلوكَين العقلي والقلبي.

على أي حال، فإن طريق أهل القلب أكمل قطعًا من الجهة الفردية، لكنه شخصي؛ أي إنه لا يمكن استخراج التلقي الذي يحصل للشخص في هذا الطريق كأمر علمي قابل للتعليم والتعلم لعامة الناس. كل من يسلك هذا الطريق ويطلع على محصلته لا يمكنه أن ينقل ذلك للآخرين ليطلعوا على نفس ما اطلع عليه؛ على العكس من العلم والفلسفة الذي يمكن فيها من خلال التعليم والتعلم نقل ما يتلقاه الأفراد إلى الآخرين.

يعد طريق التأمل الحسي والعلمي في الخلق أفضل الطرق من جهة السهولة والوضوح وعموم النفع. فالاستفادة من هذا الطريق لا تحتاج إلى قلب صاف ومشاعر مترفعة ولا إلى عقل مجرد استدلالي ناضج ومطلع على الأصول البرهانية، لكن هذا الطريق لا يوصلنا إلا إلى المنزل الأول؛ أي إن غاية ما يمكن أن يُفهمنا إياه كون الطبيعة خاضعةً لأمرٍ ما وراء طبيعي، وطبعًا يعد هذا المقدار غير كافٍ لمعرفة الله سبحانه.

إذن فالتأمل في آثار الخلقة يدفعنا إلى الاعتقاد - في أفضل الأحوال - إلى وجود قوة ذات شعور عالمة حكيمة مدبرة تدبر الطبيعة وتديرها. لكن السؤال: هل هذه القوة هي الباري تعالى؛ أي هل هي واجب الوجود وليست صنيعة صانع آخر؟ العلوم الحسية والتجارب الطبيعية للبشر عاجزة عن نفي أو إثبات هذا الأمر.

حينما يعرض هذا الاحتمال، لا مناص من إثبات أنه لا بد في نهاية الأمر من الوقوف في نهاية الأمر عند صانع قائم بالذات غير مصنوع، هذا على فرض أن صانع العالم مصنوع، وهذا بنفسه استدلال فلسفي



إثباته ونفيه على الفلسفة. فيد الدراسات والتأملات في الطبيعة قاصرة عن الإجابة عن هذا السؤال.

أضف إلى ذلك، أن ما هو ضروري - كما تذكر المعارف الإلهية - ليس فقط كون الطبيعة تحت إدارة واجب وجودٍ مدبرٍ حكيم، بل يجب أن يكون واحدًا لا شريك له. ثم مع الوحدة يجب أن يكون خيرًا محضًا وجودًا صرفًا وكمالًا مطلقًا (وله المثل الأعلى)[1]، عالمًا بكل شيء دون استثناء، قادرًا على كل شيء دون استثناء، متصفًا بصفات هي عين الذات ومئات الأمور الأخرى التي تشكل العلم الإلهي ولا يستغني عنها البشر، كل ذلك لا يثبت من طريق العلوم الدراسات الحسية للمخلوقات. وإذا ما أخرجنا هذه الأمور جميعًا - من وجوب الوجود إلى الوحدة، العلم، القدرة المطلقة، الحكمة البالغة، الفيض القديم - من مجال البحث، فإن فكرة الله ستصبح فرضيةً مجهولةً فيها من الإشكاليات ما لا يمكن حله في إطار هذه الفرضية.

فالمسألة المهمة إذن: هل هناك واقعًا علم مُجهز بجميع الشروط التي قد يحتاجها علم من العلوم ليكون قادرًا على الإجابة عن المسائل التي هي مورد حاجة البشر في موضوع الباري تعالى وموضوع ما وراء الطبيعة، أم لا وجود لمثل هذا العلم؟

فلنغمض عن طريق العرفان والسلوك باعتباره من مقولة العمل والتهذيب والسير والسلوك وتكامل النفس وبالتالي فهو من العمل لا من العلم، أضف إلى ذلك عدم كونه من الطرق العادية القابلة للتعليم والتعلم، في الاصطلاح يعبَّر بأنه من التذوق لا من الاستماع.

---

(١) سورة **الروم**، الآيات ٢٧ إلى ٣٠.



أما طريق الدراسات الخَلقية، أي طريق الحس والتجربة، فإنه وكما قلنا لا يمكنه بأي وجه من الوجوه أن يجيب عن المسائل مورد حاجة البشر في الإلهيات؛ لأن حدود هذا الطريق تقف عند إثبات أن هذا العالم يدار من قبل قوة قادرة مدبرة، أما ما هي مواصفات تلك القوة؟ وهل هي واجبة الوجود وقائمة بالذات أم هي مخلوقة أيضًا لقوة أخرى؟ وإن كانت مخلوقةً لشيء آخر فما هي مواصفات ذلك الشيء الآخر؟ هل في الختام تنتهي السلسلة عند قوة قائمة بالذات أو لا؟ هل تلك القوة واحدة أو متعددة؟ بسيطة أو مركبة؟ من أين أتت؟ هل هي أزلية وأبدية أو لا؟ هل هو قادر عالم بجميع الأشياء أو لعلمه وقدرته حدود؟ هل هو قريب من مخلوقاته أم بعيد عنها؟ مخلوقاته مجبورة له أم مختارة؟ هل صفاته مغايرة لذاته أم هي عين ذاته؟ هل هو مشغول في الخلق منذ الأزل أم أن خلقته وقعت في زمان معين؟ هل يتدخل مباشرةً بالأفعال أم عبر الوسائل والأسباب؟ بعبارة أخرى، هل لديه أعوان يساعدونه في إدارة العالم أو لا؟ كل هذه الأسئلة وغيرها مسائل مطروحة على البشر شاؤوا ذلك أم أبوا، وإن لم نعتمد طريقًا صحيحًا لحل هذه الأمور فستبقى مسألة الخالق ومسألة ما وراء الطبيعة مجهولةً.

من الجهة الأخرى، نجد أن **القرآن** لم يقف صامتًا في ما يخص هذا النوع من المسائل. فقد طرح هذه المسائل وجملةً من المسائل الأخرى، لماذا؟ هل طرحها لأمر آخر غير فهم وإدراك وحل هذه المسائل؟ **القرآن** يطرح بعض القضايا عن الله وعما وراء الطبيعة التي لا يمكن حلها ومعالجتها من خلال الدراسات التي تتناول المخلوقات؛ فإما أن نقبل بتلك المسائل على أنها مجهولات غير قابلة للحل وبأن نفرض أن **القرآن** طرح هذه المسائل دون أن يكون له هدف فأراد من طرحها فقط إلقاء بعض المطالب المعقدة على البشر لتعجيزهم ويكون من واجب البشر

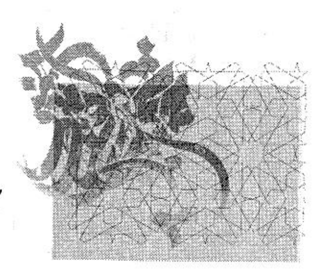


حينها القبول الأعمى بتلك المسائل تعبدًا وتقليدًا، كما قبل المسيحيون بالتثليث، أو أن هناك احتمالًا آخر مفاده القبول بعلمٍ وظيفته التحقيق والحسم في مثل هذا النوع من المسائل، هذا العلم ليس إلا الفلسفة؟ من المقطوع به أن **القرآن** ألقى هذا النوع من المسائل كمعارف قابلة للفهم والتعليم والتعلم وكان هدفه من ذلك الأخذ بيد المخاطَبين لعمق تلك المطالب، ولهذا أمر **القرآن** في الكثير من الآيات بالتدبر والتعقل.

طبعًا، براهين الفلسفة ليست في ذات المستوى. سنوضح في الفصل التالي أنواع البراهين الفلسفية وسنفصل في اثنَين منها.



٤٢
براهين لإثبات وجود الباري تعالى



٤٢-١. توضيحُ حول أنواع براهين إثبات الباري تعالى

٤٢-١-١. توضيح حول برهان الصدّيقين[١]

المقصود من برهان الصديقين هو البرهان الذي لا يكون فيه غير الباري تعالى واسطةً في إثباته.

بشكل عام، شغل ذهن الفلاسفة المسلمين منذ زمان طويل سؤال أنه هل يجب أن يكون العالَم والمخلوقات واسطةً في إثبات وجود الباري، فيكون العالَم بمنزلة الظاهر والشاهد والباري تعالى بمنزلة الغائب والباطن، أم أن الأمر ليس كذلك بأن يكون هذا النوع من الاستدلال خاصًا بأولئك الذين لا يمتلكون قدرات عقليةً عاليةً؟

هل إثبات الباري بالأدوات العقلية كما هو في الشهود القلبي الذي يمكن فيه مشاهدته تعالى بلا واسطة - طبعًا بمقدار ظرفية الشاهد - فيمكن بالتالي إثباته عقلًا بلا واسطة؟

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٩٨٣ إلى ٩٨٨.



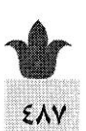
الحقيقة أن الظاهر من النصوص القرآنية والروائية يفيد جوابًا بالإثبات على السؤال المتقدم. فنجد مما يدل على ذلك الآيات التي تدل على أن الباري ظاهر في عين كونه باطنًا أو التي تدل على أنه تعالى شاهد على ودال على وحدته وبالتالي يكون شاهدًا ودالًا على وجوده أيضًا وما شابه ذلك من الآيات، أضف إلى ذلك الروايات ذات المضامين المماثلة.

وقد سعى الفلاسفة المسلمين، بعد اعتقادهم بأن هذا النوع من البراهين متاح ومتيسر، إلى إقامة هذه البراهين. وقد صرح ابن سينا بوجود هذا النوع من البراهين وأسماه «برهان الصديقين» ونهض لإقامته. وبادر بعده جملة من الفلاسفة الآخرين إلى إقامته أيضًا كصدر المتألهين والحاج الملا هادي السبزواري والعلامة الطباطبائي.

٤٢-١-٢. توضيحٌ حول البراهين الوجودية

البرهان الوجودي هو البرهان الذي يتم استنتاج وجود الباري تعالى من مفهومه. وقد عبر البعض عن الباري بمفاهيم من قبيل «واجب الوجود»، «أكمل موجود» أو «الكامل على الإطلاق»، وعبر آخرون عنه بـ «أعظم موجود» وغيرهم بـ «الجوهر ذو الصفات اللا متناهية». والحال في البرهان الوجودي أنه يُستفاد من أحد هذه المفاهيم أو مما شابهها كحد أوسط، فيتم إثبات وجود الباري من خلالها؛ بنحوٍ يتم معه إثبات أنه إن لم يكن للمفهوم المزبور مصداق في الخارج فإنه يلزم التناقض.

أول من أبدع هذا النوع من البرهان كان القديس آنسلم الذي يعد من الأولياء المسيحيين. وقد أيد البرهانَ بعد ذلك جملة من الفلاسفة



الآخرين كديكارت ولايبنتز وإسبينوزا ولو بتقريرات مختلفة، ونقده آخرون وردوه ككانظ مثلًا.

٢-٤٢. براهين إثبات وجود الباري

يجب قبل الخوض في البراهين الإشارة إلى نقطة مفادها أنه في بعض براهين إثبات امتناع تسلسل العلل أثبتوا في البداية أنه يجب حتمًا في سلسلة العلل أن يكون لدينا واجب بالذات أو علة بالذات وهي العلة التي لا تكون معلولةً لشيء آخر، ثم وبعد الالتفات إلى أن وجود غير المعلول في سلسلة العلل يستلزم انقطاع السلسلة هذه استنتجوا أن التسلسل محال.

بعبارة أوضح، أثبتوا في البداية ضرورة وجود علة بالذات أو واجب بالذات، ثم بعد ذلك من طريق العلة بالذات أو الواجب بالذات أثبتوا استحالة تسلسل العلل. هذا النوع من البرهان يثبت - إضافةً إلى استحالة تسلسل العلل - وجود الباري تعالى؛ بل هو برهان على وجود الباري تعالى أولًا وبالذات، وبرهان على استحالة التسلسل ثانيًا وبالتبع.

تُعدّ براهين الفارابي والمحقق الطوسي من هذا القبيل. وانطلاقًا من أن فهم برهان الصديقين لصدر المتألهين أصعب قليلًا من بقية البراهين فإننا سنعمد، في البدء، إلى بيان براهين المحقق الطوسي والفارابي، ثم إلى بيان برهان الصديقين لابن سينا ونقد صدر المتألهين عليه، وفي الختام نشير باختصار إلى برهان الصديقين كما طرحه صدر المتألهين.

٤٢-٢-١. برهان المحقق الطوسي

من البراهين التي يمكن أن تكون دالة استحالة التسلسل، في نفس الوقت الذي تدل فيه مباشرةً - ودون إثبات امتناع التسلسل في البداية - على وجود واجب الوجود، البرهان الذي يقام بالاعتماد على الوجوب؛ أي على قاعدة أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

خلاصة البرهان أنه على فرض سلسلة من العلل والمعلولات متناهيةً كانت أم غير متناهية، دون أن يكون بينها واجب وجودٍ فإنه لازم ذلك أن مجموع هذه السلسلة لن يكون واجبًا فضلًا عن أن أيًا من أفراد السلسلة لن يكون واجبًا أيضًا، وفي النتيجة لن يكون هناك وجود لأفراد السلسلة؛ لأن كل معلول يوجَب ثم يوجَد حينما لا يكون فيه أي وجه من إمكان العدم، بالاصطلاح: حينما يسد باب جميع الأعدام فيه. فلنفرض أن وجود ذلك الشيء مشروط بألفِ شرط وشرط بحيث يكون فقدان أي شرط منها موجبًا لعدم وجود ذلك الشيء، فيجب بالتالي تحقق جميع الشروط دون استثناء.

إذا ما لاحظنا كل واحد من أفراد السلسلة أو لاحظنا مجموع السلسلة سنجد أنها عارية عن الوجوب؛ لأنه من البديهي أن كل فرد منها وباعتبار إمكانه بالذات لا يمكنه أن يكون موجبًا لنفسه وسادًا لجميع أبواب العدم في نفسه، صحيح أنّا لو فرضنا علةً موجودةً لذلك الفرد أو للمجموع فإن المعلول سيوجَب ويوجد، لكن الفرض أيضًا أن نفس تلك العلة ممكنة وبالتالي فطريق العدم إلى معلولها من جهة طريق العدم إليها مفتوح، كما أن طريق العدم في تلك العلة مفتوح من طريق عدم علتها مفتوح أيضًا، وهكذا إلى غير نهاية.



بالتالي فإن كل معلول نلاحظه نجد أن طريق العدم مفتوح إليه من طريق عدم جميع العلل السابقة عليه؛ أي إن باب إمكان العدم مفتوح على هذا المعلول الملاحَظ عن طريق إمكان العدم في جميع الأفراد المتقدمة عليه؛ وبناءً عليه فإن جميع السلسلة واقعة في مرحلة الإمكان لا في مرحلة الوجوب، والحال أنه وبناءً على قاعدة أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد» لا يمكن لأي شيء أن يوجد دون أن يصل إلى مرحلة الوجوب. فقط من خلال وجود واجب الوجوب في السلسلة يمكن أن يسد باب جميع إمكانات العدم. لكنا نعلم بوجود العالَم، ولأنه موجود فهو واجب ولأنه واجب فلا بد لدينا واجب بالذات يقع في رأس العالم ويفيض من ذاته الوجوب والوجود علة جميع ممكنات هذا العالم.

ببيان آخر، إذا أخذنا من سلسلة العلل المؤلفة فقط من الممكنات أحد المعاليل كألِف مثلًا، وسألنا: «ما السبب الذي جعله موجودًا وليس معدومًا؟»، سنتلقى جوابًا مفاده: «لوجود علته ب». ومن البديهي أنه مع فرض وجود ب فإن وجود ألف ضروري وحتمي. وإذا سألنا: «لماذا ألف ليست معدومةً من باب أن تكون ب معدومةً؟»، فإنه سيجاب: «لأن ج، علة ب، موجودة» وإذا كررنا السؤال نفسه عن ج سنسمع جوابًا شبيهًا للأجوبة السابقة. لكنه يمكننا أن نحسم الموضوع فنقول: «لماذا لا تكون ألف معدومةً من جهة أن ب وج وجميع العلل السابقة إلى غير نهاية معدومة؟ أي لماذا لا يكون العالم معدومًا؟ ما هي الضرورة الموجودة التي تقابل العدم المطلق للعالم؟» هنا لن نسمع جوابًا إن كانت السلسلة مؤلفةً من الممكنات حصرًا؛ فإنه لن يكون هناك شيءٌ يوجب سد باب العدم هذا على جميع السلسلة ويوجب عدم إمكان أن يكون العالم أمرًا معدومًا.



ببيان ثالث، حينما نفرض في البداية أن العلة الفلانية موجودة، ثم بموجب وجودها نلاحظ ضرورة وجود معلولها، نكون قد اشتبهنا من جهة أننا قصرنا النظر على تلك العلة، فقلنا بالتالي بأنها واجبة موجودة. لكننا حينما نفتح أعيننا لنرى أن العلة الفلانية من أين أتت بوجوبها وكذا علتها وعلة علتها إلى ما لا نهاية وأنه بأي وسيلة اكتسبت هذا الوجوب فإننا لن نصل في ذلك إلى مكان؛ أي إننا لن نجد هكذا وجوب مطلقًا وبالتالي فإنه سيبقى العدم ممكنًا للجميع دائمًا.

إذن، نجد أن في كل فرد من أ وَ ب وَ ج وغيرهم يوجد إمكان للعدم من جهة إمكان عدم جميع عللهم وأنه لا يملك أي منهم ضرورة وجودٍ مع فرض خلو السلسلة من واجب الوجود بالذات، وبالتالي فإنهم لن يكونوا بالضرورة موجودين، لكنهم موجودون فعليًا. فواجب الوجود موجود إذن.

هذا البرهان - كما هو واضح - أقيم من خلال الاعتماد على الوجوب والضرورة؛ أي إن ما أخذ في مادة هذا البرهان هو الوجوب والضرورة.

٤٢-٢-٢. برهان الفارابي[١]

يتلخص برهان الفارابي في أن العلة متقدمة تقدمًا وجوديًا على معلولها (لا تقدمًا زمانيًا). فالمعلول وعلى الرغم من مقارنته زمانًا للعلة بحيث لا يكون بينهما تقدم وتأخر من هذه الجهة، نجد أنه يتموضع في مرتبة متأخرة عن علته يكون فيها هو مشروطًا بوجودها دون أن تكون هي مشروطةً بوجوده. فيصح في المعلول أن نقول: «طالما لم توجد العلة لم

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحتان ٩٦٥ و٩٦٦.



يوجد المعلول»، لكنه من غير الصحيح أن نقول عن العلة: «طالما لم يوجد المعلول لم توجد العلة» (تعبير «طالما» هنا هو الذي يعبر عن معنى التقدم وعن مفهومَي الشرطية والمشروطية).

نستعين بمثال هنا: فلنفرض وجود مجموعة من الناس يريدون مهاجمة أعدائهم، لكن أيًا منهم ليس مستعدًا للإقدام على هذا الفعل، بل حتى أن أيًا منهم ليس مستعدًا للمشاركة في المبادرة والإقدام. إذا قصدنا أفراد هذه المجموعة وسألناهم، سيكون الجواب: «إن لم يهجم فلان فأنا لن أهجم». وسيقول فلان نفس الكلام ويعلقها على شخص ثالث، والثالث على رابع وهكذا، فلن نجد شخصًا واحدًا مستعدًا للهجوم دون شرط، والسؤال هنا، هل يمكن في هكذا حال أن يقع الهجوم؟ قطعًا لن يقع؛ لأن جميع هجومات الأفراد مشروطة بهجوم الآخر دون وجود هجوم غير مشروط، فالهجومات المشروطة المشكلة لسلسلةٍ لن توجد أوتقع دون تحقق الشرط.

فالنتيجة بالتالي أنه لن يكون هناك أي إقدام أو هجوم.

إذا فرضنا سلسلةً لا متناهيةً من العلل والمعلولات، فإنه سيكون - باعتبار أن جميع مكوناتها ممكنات بالذات - وجود كل من أفرادها مشروطًا بوجود غيره المشروط بدوره بوجود ثالث. وكأن لسان حال جميع أفراد السلسلة: «إن لم يوجَد غيرنا فإننا لن نوجَد». وبما أن هذا لسان حال الجميع دون استثناء، فالجميع إذن مشروط بشرط غير متحقق؛ فلن يوجد بالتالي أيٌّ منهم.

هذا، لكننا نلاحظ وجود جملة من الأشياء في هذا العالم، فلا بد ولا مناص من وجود علة لا يتقدمها شيء، أي إنه لا بد من وجود علة بالذات،



علة غير معلولة وغير مشروطة. لا بد من أن يكون في هذا العالم علة موجودة سابقًا وحاليًا لتكون هي من أوجد الأشياء التي لاحظناها.

٤٢-٢-٣. برهان الصديقين لابن سينا[١]

لم تقع الأشياء واسطةً في إثبات وجود الباري تعالى في برهان ابن سينا. فالذي كان وجوده مسلمًا وقطعيًا في هذا البرهان هو مطلق الوجود، الذي يقع في مقابل إنكار الوجود بشكل مطلق. بالمقدار الذي لم يجعلنا سفسطائيين وبعدم شكنا وترددنا في أن «هناك موجودًا ما»، نُعمل تقسيمًا عقليًا: فالموجود إما واجب وإما ممكن، والشق الثالث محال.

فإن كان الموجود واجبًا ثبتت الدعوى، أما إن كان ممكنًا فإنا نثبت له بالاستناد إلى مبدأ أن «كل ممكن محتاجٌ إلى علة» علةً - وعللًا - ثم بالاستناد إلى «استحالة الدور والتسلسل في العلل» نستنتج أن هذه العلة إما أن تكون غير معلولة للغير واجبة الوجود بالذات وإما أن نتتهي إلى واجبٍ بالذات وإلى علة غير معلولة وهو المطلوب في البرهان.

كما هو واضح، فإنه لم يقع أي موجود من الموجودات وأي مخلوق من المخلوقات واسطةً في إثبات الباري تعالى، بل وصلنا إلى النتيجة من خلال استدلالات عقلية صرفة.

يقول ابن سينا متفاخرًا في النمط الرابع من الإشارات بعد ذكره لهذا البرهان وغيره من البراهين المترتبة على هذا البرهان والتي أقامها لإثبات الوحدانية وصفات أخرى:

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحتان ٩٨٦ و٩٨٧.



«تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصفات، إلى تأمّل لغير نفس الوجود؟ ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه؟ لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهيّ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[١]. أقول: إنّ هذا حكم لقوم، ثمّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢]. أقول: إنّ هذا حكم الصّدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه»[٣].

لم يجد صدر المتألهين في هذا البرهان كمال المطلوب؛ لأنه - وعلى الرغم من عدم وقوع المخلوقات والآثار واسطةً فيه - يشبه البراهين التي أخذت فيها المخلوقات والآثار كواسطة؛ وذلك من جهة أنه اعتمد فيه على الإمكان الذي يُعدّ من خاصيات الماهية.

من هنا، وضع صدر المتأهلين برهان ابن سينا في مصاف بقية البراهين، فقال: «و هذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم»[٤]. ولننتقل الآن لنقف على تقرير صدر المتألهين برهان الصديقين.

---

(١) سورة **فصّلت**، الآية ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) حسين بن عبد الله ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق مجتبى الزارعي (قم: مؤسسة بوستان كتاب [مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي]، الطبعة الرابعة، ١٤٣٩ هـ. ق. - ١٣٩٦ هـ. ش.)، الصفحة ٢٧٦. (المترجم).

(٤) محمد بن إبراهيم صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (قم: مكتبة المصطفوي، ١٣٦٨ هـ. ش.)، الجزء ٦، الصفحة ٢٦. (المترجم).

٤٢-٢-٤. برهان الصديقين عند صدر المتألهين[١]

لفهم هذا البرهان لا بد من ملاحظة الأصول التي اعتمد عليها، والتي يُعدّ بعضها بديهيًا أو قريبًا من البداهة وبعضها الآخر تم إثباته في الفصول السابقة:

أ - أصالة الوجود: حقيقة الوجود هي المتحققة، والماهيات موجودة بالعرض والمجاز.

ب - وحـدة الوجود: لا تقبل حقيقة الوجود الكثرة على نحو التباين، والكثرة التي تقبلها هي الكثرة التشكيكية والمراتبية التي تكون: إما مرتبطةً بالشدة والضعف والكمال والنقص في الوجود، وإما مرتبطةً بالتداخلات الحاصلة بين العدم والوجود. وعلى أي حال، فالكثرة المتصورة في الوجود هي الكثرة التوأم مع الوحدة، وهي - من جهةٍ - عين الوحدة (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة).

ج - عدم قبول حقيقة الوجود للعدم: لا يمكن للموجود من حيث هو موجود أن يصير معدومًا، ولا يمكن للمعدوم أيضًا من حيث هو معدوم أن يصير موجودًا. وحقيقة انعدام الموجودات عبارة عن محدودية الوجودات الخاصة، لا أن الوجود قبِل العدم. بعبارة أخرى، العدم يكون حينها نسبيًا[٢].

د - حقيقة الوجود بما هو هو ومع قطع النظر عن كل حيثية وجهة تنضم إليه، مساوية للكمال والإطلاق والغنى والشدة والفعلية والعظمة والجلال واللا محدودية والنورانية. أما النقص والتقيد والضعف والإمكان

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٩٨٨ إلى ٩٩٠.

(٢) لمزيد من التوضيح حول هذه الأصول الثلاثة، انظر: المصدر نفسه، المقالة السابعة.



والصِغَر والمحدودية والتعيّن، فما هي إلا أعدام. فالموجود يتصف بهذه الأوصاف من جهة أنه محدود وتوأم للعدم. فهذه أمور ناشئة من العدم، وحقيقة الوجود تقع في النقطة المقابلة تمامًا للعدم، وما كان من شؤون العدم فهو خارج عن حقيقة الوجود؛ أي إنه منتفٍ عن حقيقة الوجود ومسلوب عنها.

٥ - ينفتح المجال للعدم وشؤونه كالنقص والضعف والمحدودية من المعلولية؛ وذلك يعني أن وجودًا ما لو صار معلولًا وتموضع بالتالي في مرتبة متأخرة عن معلوله فسيكون لديه مرتبة من النقص والضعف والمحدودية.

الآن نقول بأن حقيقة الوجود موجودة؛ بمعنى أنها عين الموجودية ويستحيل عليها العدم. هذا وحقيقة الوجود في ذاتها - أي في كونها واقعيةً وفي كونها موجودةً - غير مقيدة بأي قيد ولا مشروطة بأي شرط. فالوجود لأنه وجود موجود لا بملاك أو مناط آخر ولا بفرض وجود شيءٍ آخر؛ فالوجود في ذاته غير مشروط بأي شرط.

من جهة أخرى، فإن الكمال والعظمة والشدة والاستغناء والجلال والفعلية واللا محدودية تنبع من الوجود وهي تقع في النقطة المقابلة للنقص والصِغَر والإمكان والمحدودية والحاجة؛ وهذا يعني أنه لا حقيقة أخرى غير الوجود. فالوجود في ذاته مساوٍ لعدم المشروطية بشيء آخر أو فقل مساوٍ للوجوب الذاتي، وهو مساوٍ أيضًا للكمال والعظمة والشدة والفعلية.

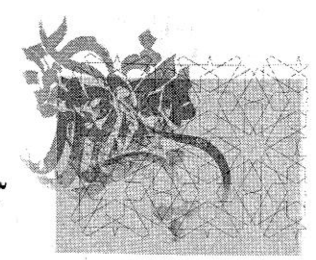
من هنا نستنتج أن حقيقة الوجود في ذاتها وبقطع النظر عن كل تعين يلحق بها من الخارج، هي ذات الحق تعالى. عليه، فإن أصالة الوجود تقودنا مباشرةً إلى ذات الحق لا إلى أي شيء آخر. أما ما سوى



الحق، والذي لا بد هو من أفعاله وآثاره وظهوراته وتجلياته، فيجب أن يُطلب من طريق آخر.



٤٣
التوحيد الذاتي[١]



٤٣-١. معنى التوحيد الذاتي

حينما تطرح مسائل الإلهيات على الطريقة الفلسفية يكون لها ترتيب ونظم خاص يجب مراعاته؛ بخلاف ما لو تم طرحها من باب العشق الفطري أو بناءً على الطريق العلمي والتأمل بآثار الباري ومخلوقاته.

إذا ما انطلق البشر في البحث عن الله سبحانه من خلال العشق الفطري، فإنهم من البداية يكونون في إثر «الله» سبحانه؛ أي إنهم يبحثون بالفطرة عن ذاتٍ موجودة وواحدة ومستجمعة لجميع الكمالات.

أما إذا وقع البحث من الطريق العلمي أي من طريق متابعة الآيات، فإنه يُتوجه في البداية وقبل كل شيء إلى علم خالق العالم وحكمته وحياته ثم من طريق معرفة صفات خالق الظواهر يحكم الإنسان بعدم استقلالية المادة والطبيعة وبأنها مقهورة لقوة شاعرة ومدركة.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٩٩ إلى ١٠١، والجزء ٧، الصفحات ١٠١٣ إلى ١٠١٥ و١٠١٧ إلى ١٠١٩.

سلوك الطريق العلمي لا يوصل إلا إلى أن هناك حقيقةً ما وراء طبيعية تدير العالم بحكمتها وتدبيرها، ولا يوصلنا ذلك الطريق إلى أكثر من ذلك، مع سلوك الطريق المسمى اصطلاحًا بالعلمي، أي طريق البحث والتأمل في المخلوقات والآثار، فإنه لا يمكننا - إذا ما لم نستخدم التفكير الفلسفي - تحصيل أي معلومات عن ما وراء الطبيعية غير أن الطبيعة مقهورة ومسخرة لإرادة أو لإرادات تدير هذا العالم، لكننا لن نصل إلى نتيجة فيما يرتبط بالمفهوم الأساسي المرتبط بالباري تعالى، نعني به وجوب الوجود والاستقلال الذاتي وعدم الحاجة للغير.

من هنا، فإن السير والبحث في الآفاق وفي الأنفس لا يمكنه حل جميع المسائل مورد الحاجة فيما يرتبط بالباري تعالى، والتي تعد مسألة وحدة ذات الواجب بالذات من جملة هذه المسائل.

أما السلوك الفلسفي فعلى شاكلة أخرى. في الطريق الفلسفي يثبت في البداية وجود واجب الوجود بالذات أي وجود موجود أو موجودات مستقلة وقائمة بالذات غير محتاجة إلى علة، هذا دون البحث في الوحدة وفي بقية الصفات الثبوتية أو السلبية؛ أي إنه يثبت في البداية أن عالم الوجود لا يخلو من موجود أو من موجودات قائمة بالذات؛ فلا تكون جميع الوجوداتِ وجودات ممكنةً وغير مستقلة: فالوجود الممكن يستند إلى الوجود الواجب، والوجود غير المستقل يستند إلى الوجود المستقل؛ أما الأسئلة من قبيل «هل الوجود الواجبي واحد أم أكثر؟ هل هو من نوع الجسم والجرم والمادة أم لا؟ هل هو جوهر أم عرض؟ هل هو بسيط أم مركب؟ عالم بنفسه أم لا؟ هل يحيط بغيره علمًا أم لا؟ هل هو قادر أم لا؟ وما هي حدود قدرته؟ هل هو مختار أم مجبر؟» فلا يُطرح أي منها في البداية، وإنما تطرح بالتدريج والترتيب ووفقًا لنظمٍ



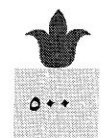
خاص؛ تشبه المسائل الرياضية تمامًا، حيث يجب أن يتم إثباتها مرحلةً بعد مرحلة بأن تكون المراحل الابتدائية مقدمةً للمراحل اللاحقة لها.

ثبت في الأبحاث السابقة أن الموجود على قسمَين: موجود واجب وموجود ممكن. وصار من الواضح أيضًا أنه لا بد من بين الوجودات أن يكون لدينا وجود أو وجودات قائمة بالذات؛ يكون أو تكون موجودةً بنفسها؛ ليست علةً لمعلول آخر وليست حائزةً على وجوبها ووجودها من أمر آخر.

أما الآن فنريد إثبات أن هذا الموجود القائم بالذات والواجب هو أيضًا بالذات واحدٌ؛ أي إنه لا وجود في جميع عالم الوجود إلا لموجود واحد يكون موجودًا بنفسه وليس معلولًا لأي علة أخرى. فلا يوجد لدينا إذن تعدد في الوجودات القائمة بالذات، والوجود القائم بالذات واحد لا أكثر. يطلق على هذا البحث في العادة عنوان «التوحيد الذاتي» أو «التوحيد في الذات».

٤٣-٢. البرهان

أقيمت براهين متعددة على التوحيد الذاتي، كان أفضلها البرهان الذي أقامه صدر المتألهين. يقوم هذا البرهان على الأصول والمبادئ الفلسفية للحكمة المتعالية، وخلاصته أن الكثرة فرع المحدودية؛ وطالما أنه لا محدودية في البين وأن الحاكم هو الإطلاق، فلا يعقل أصلًا التعدد. الواجب بالذات وجودٌ مطلقٌ ولا نهائي؛ لأنه وكما قلنا في الفصل السابق فإن حقيقة الوجود في ذاتها لا تقبل الحد والقيد؛ الحد والقيد والمحدودية تعادل المقهورية والمعلولية.



بعبارة أخرى، فإن كل قيد وحيد يوجد في حقيقة الوجود يكون لاحقًا عليها من خارج ذات الوجود، ببيان آخر يكون من انضمام العدم، ولا طريق للعدم إلى حقيقة الوجود، باختصار، يكون الوجود محدودًا من جهة كونه معلولًا ومتأخرًا وذا حيثية صدورية لا من جهة كونه وجودًا.

والنتيجة أن ذات الباري لأنها وجود محض ومحض وجـودٍ، فمن المحال أو يكون لها ثانٍ.

توضيحه أن شيخ الإشـراق قد ذكر أن: صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر؛ وذلك يعني أن الشيء في الوقت الذي لا يكون إلا هو ودون أن يُضم إليه شيء آخر، فإنه لا يمكن أن يكون له ثانٍ أو أن يكون متعددًا. مثلًا إذا ما لاحظنا الإنسان دون ملاحظة أي أمر آخر معه، فإنه لن يكون إلا حقيقةً واحدةً ولا يمكنه أن يكون أكثر من وجود واحد. ومهما حاولنا في هذا الفرض أن نفرض إنسانًا ثانيًا يكون صرف إنسانٍ أيضًا فإننا لن نستطيع إلى ذلك سبيلًا؛ وسيكون عين ذلك الأول. فالإنسان يكون قابلًا للتعدد حينما يخرج عن خلوصه بواسطة المادة والزمان والمكان وبقية الضمائم الأخرى: فيكون لدينا إنسانٌ في هذا الزمان وفي هذا المكان ومتحصلٌ من المادة الفلانية ويكون لدينا إنسانٌ آخر في ذلك الزمان وذلك المكان ومتحصلٌ من مادة أخرى وظروف أخرى.

يمكننا القول من باب ضرب المثال أيضًا، أنه وكما لا يمكن تصور وجود لعالَمَين جسمانيَين غير متناهيَي الأبعاد (لأنه مع عدم الحد للعالم الجسماني فسيكون كل ما نراه عالَمًا آخر عين العالَم الأول، لا أنه سيكون عالَمًا آخر مغاير؛ أي إن عدم تناهي العالَم الجسماني سيكون سببًا في عدم إمكانية تصور العالَم الثاني)، كذلك لو كان لدينا وجود مطلق ولا متناهٍ، فإنه لن يترك مجالًا وإمكانًا لفرض وجود مطلقٍ آخر؛ فيكون من



غير الممكن فرض وجود آخر متمايز عنه وفي عرضه بحيث يمكن اعتباره ثانيًا له، فما يمكن فرضه كغير له يمكن أن يكون ظهورًا وتجليًا وشأنًا له لا ثانيًا له. وإن قيل أن «ليس في الدار غيره ديّار» فالمراد منه نفي الحقيقة التي تكون مغايرةً لذاته ولصفاته وشؤونه وأسمائه وظهوراته.

على كل حال، فالمراد أنه كما ينتفي إمكان الكثرة والتعدد مع فرض عدم تناهي العالم الجسماني، كذلك ينتفي إمكان وجود مطلق آخر مع فرض وجود مطلق لا متناهٍ؛ مع فارق أنه فيما يخص العالم الجسماني لا يمكن تصور وجود عالم متناه في عرض عالم لا متناهٍ، أما فيما يخص الوجود اللا متناهي، فيمكن تصور فرض وجود متناه آخر؛ لأن وجود المتناهي متأخر عن وجود اللا متناهي فلا يعد ثانيًا له بل يعد شأنًا من شؤونه.

فهذا البرهان قائم على مقدمتَين:

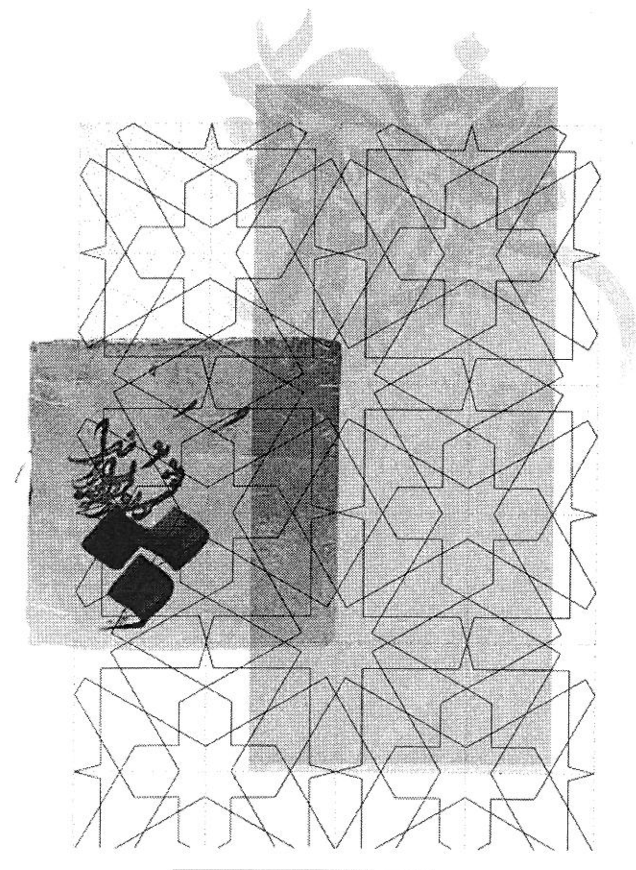
المقدمة الأولى: الواجب بالذات وجود لا متناهٍ. بعبارة أخرى، الوجوب بالذات يعادل عدم تناهي الوجود، وبتعبير أكمل: حقيقة الوجود تعادل الوجوب وعدم التناهي والصرافة والمحوضة.

المقدمة الثانية: لا يتصور التعدد والتكثر في الوجود الصرف والمحض وفي الواقعية اللا متناهية. وتجدر الإشارة إلى أن ما وقع حدًا أوسط في هذا البرهان، تارةً كان الصرافة والمحوضة، وتارةً أخرى عدم التناهي واللا محدودية. فيمكننا القول: «الواجب تعالى وجود صِرف، والوجود الصرف لا يقبل التعدد»، ويمكننا القول أيضًا: «الواجب تعالى غير متناهٍ وكل ما يكون غير متناهٍ لا يقبل التعدد». الصرافة ملازمة لعدم التناهي فليس لدينا في الخارج إلا أمر واحد لا أمور متعددة، أما على



مستوى المفهوم فهما شيئان مختلفان، وهذا كافٍ للتغيير في البرهان؛ لأن لكل من هذَين الحدَّين ملاكًا خاصًا.

بالتالي، فهذا البرهان يمكن تقريره بنحوَين اثنَين، وهذان التقريران في الواقع يعدان برهانَين اثنَين، لا أنهما برهان واحد.



القسم الثاني عشر:

الصفات الإلهية





٤٤
التشبيه والتنزيه[١]

وصلت النوبة الآن إلى البحث عن الصفات الإلهية. والبحث في هذا السياق حول الصفات التي يجب أن يوصف بها الله سبحانه؛ وما هي الصفات التي يجب سلبها عنه تعالى؟ وما هو الملاك في إثبات الصفات وسلبها؟ كما أنه يدخل في بحث الصفات بحث تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية وإضافية، والتقسيم إلى صفات ذاتٍ وصفات فعل، وبحث أن صفات الباري تعالى هل هي عين ذاته أم زائدة على الذات؟.

قبل كل ذلك يجب أن يتم التعرض لبحث آخر وهو: هل يمكن للعقل والفكر البشريَّين أن يقفا على الصفات التي تتصف بها ذات الباري والصفات التي لا تتصف بها؟ وعلى الصفات التي تليق بذاته تعالى والصفات التي لا تليق بها؟ أم أن الأمر على العكس من ذلك، فالعقل لا يمكن أن يقدم على أي خطوة في هذا الميدان، بل أكثر من ذلك حيث لا يجوز شرعًا البحث في هذه المسالة وما شاكلها؟ بناءً عليه، يجب قبل

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٢٩ إلى ١٠٤١.



الورود في بحث الصفات الإلهية البحث في قوة العقل والتفكير الإنساني وتبيين حدود قدراتها.

تعد هذه المسألة مهمةً من جهة أننا ندرك الباري تعالى فقط من جهة صفاته. فنقول: «الباري تعالى هو واجب الوجود بالذات، الغني، المستقل، القادر، الكامل على الإطلاق، العالم، الحي والمريد». ومن الواضح أن جميع ما ذكر في العبارة السابقة ووقع وسيلةً لمعرفة الله، إنما هو من سنخ الصفات الإلهية.

عليه، إذا ما اعتقد شخص بأن عقل الإنسان غير قادر على معرفة الصفات الإلهية، فستكون معرفة الله بنظر هذا الشخص محالةً. وبالتالي، فإن قدرة الإنسان على معرفة الله وعدم قدرته، منوط بالوقوف على ما إذا كان العقل الإنساني قادرًا على معرفة الصفات الإلهية أم غير قادر وبالوقوف على مدى وحدود قدرته. هذه المسألة هي بعينها مسألة التشبيه والتنزيه.

٤٤-١. الآراء المختلفة في باب التنزيه

ذهب بعض العلماء المسلمين إلى أن علو وشموخ الـذات الإلهية المقدسة عن أن يطالها خيال أو قياس أو ظن أو وهم، يوجب أن نمنع طائر الفكر من التحليق في هذا الفضاء من البداية، وأن نلجأ إلى سلوك طريق «التنزيه»، وإلا فإننا سنقع في محذور «التشبيه» الخطير. فذات الباري لا يمكن تشبيهها من أي جهة بأي مخلوق: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[1]. هذا وكل صفة من الصفات التي نعرفها إنما صفة للمخلوق، لا

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ١١.



للخالق؛ لأننا أخذناها من المخلوقات. نحن لدينا تماس مباشر مع المخلوقات وكل صفة تنتقش في ذهننا ونظنها كمالًا، فإنما تحصل في ذهننا من خلال مشاهدتها في ذلك المخلوق. وإذا ما اعتبرنا أن الخالق يتصف بهذه الصفة أيضًا، فإننا نكون بذلك قد قلنا بوجود صفة مشتركة بينه وبين مخلوقاته، وبأن مخلوقاته تشبهه وتشترك معه في تلك الصفة. من هنا ذكر المعصوم - عليه السلام - :

كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم ولعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيتَين[١].

وقد تم في هذا الحديث نقد الذهن البشري بلطافة وظرافة خاصتَين؛ من جهة أنه يضع نفسه محورًا ويقيس الذات الإلهية المقدسة على نفسه.

بالتالي، ليس لدينا أي طريق لأي من الصفات الإلهية: فلا يمكننا القول إنه عليم أو قدير أو حي أو مريد أو سميع أو بصير، ولا يمكننا كذلك وصفه بأي وصف آخر أيضًا.

يتصف الله سبحانه واقعًا ببعض الصفات، لكنه لا يمكن لنا بأي وجه معرفة تلك الصفات. نعلم في هذا المجال ضمن حدود أن تلك الصفات التي يتصف بها - على فرض وجود صفاتٍ في البين - مغايرة بشكل تام للصفات التي نعرفها وهي الصفات التي انتزعناها جميعًا - أو بأغلبها - من القياس على أنفسنا. فذات الباري تعالى بالنسبة إلى البشر هي ذات مجهولة الصفات من كل جهة.

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٦، الصفحة ٢٩٣.



من تبنى هذا الـرأي، ذهب إلى أنه وعلى الرغم من ذكر **القرآن الكريم** للأسماء والصفات الإلهية الكثيرة كالعليم والقدير و...، فإنه يجب علينا أن نجرد تلك الصفات من المعاني التي تتبادر إلى أذهاننا. فمعاني هذه الألفاظ التي تتبادر إلى ذهننا هي نفسها المقتبسة من المخلوقات، والذات الأحدية منزهة عنها. فلا يعلم بالمعاني الواقعية لهذه الصفات إلا الباري تعالى فقط.

البعض الآخر لا يوصل الأمر في التنزيه ونفي التشبيه إلى هذا الحد. فهم يقولون إنه يمكننا إدراك الصفات السلبية للباري تعالى، أما الصفات الثبوتية فلا. فالتشبيه يقع حينما نثبت للباري تعالى إحدى الصفات الثبوتية؛ لأن تلك الصفة الثبوتية ستكون - شئنا أم أبينا - مشتركةً بين الخالق والمخلوق. لكنه لا مانع يمنع من نفي الصفات عنه تعالى، خاصةً مع الالتفات إلى أنه لا وجود لموجود آخر غير الباري تعالى تكون هذه السلوبات صادقةً عليه بشكل مطلق.

بناءً عليه، يمكننا أن نصف الله بأنه عليم وقدير وحي ومريد و... مع ملاحظة معانٍ محددة لهذه الألفاظ، لكنه بجب الالتفات إلى أن هذه المعاني المحددة هي معانٍ سلبية، لا إيجابية. العليم تعني أنه غير جاهل؛ القدير تعني أنه غير عاجز؛ الحي تعني أنه غير ميت؛ المريد تعني أنه ليس فاعلًا بالطبع؛ و.... وبذلك تكون جميع هذه الصفات جلاليةً وتنزيهيةً، لا جماليةً وثبوتيةً.

جماعة آخرون تبنوا رأيًا ثالثًا. فذهبوا إلى أنه لا مانع من جهة التشبيه والتنزيه من القول بالصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، حتى لو كانت الصفة صفةً ثبوتيةً وجماليةً. فمجرد القول مثلًا بأن الله عالم وبأن زيدًا عالم - مع كون علم زيد حادثًا ومحدودًا ومشوبًا بالجهل

وناشئًا من الغير وكون علم الله سبحانه قديمًا، لا محدودًا، عارٍ عن الجهل، ومقتضيًا لذاته - لا يستلزم التشبيه.

يذهب هؤلاء إلى الإشكال في بحث صفات الحق تعالى ليس من جهة التشبيه والتنزيه؛ بل الإشكال من جهة أنه لا يمكننا بعقولنا أن نحدد من بين الصفات، صفاتَ الكمال ليتصف بها الله سبحانه وصفاتَ النقص ليكون منزهًا عنها. جل ما يمكن أن نفهمه أنه تعالى مستجمع لجميع الصفات الكمالية ومنزه عن كل نقصٍ. أما التمييز بين الصفات، من صفاتِ كمال ومناسبةٍ لذات الخالق المقدسة وصفات ليست كذلك، فأمرٌ خارج عن إحاطة قدرة العقل الإنساني. فتشخيص صفات الكمال وتمييزها عن صفات النقص أمرٌ غير متيسر للبشر.

ومن هنا، فإن وظيفتنا في هذا النوع من المسائل الرجوع إلى الشرع المقدس ومتابعته في ذلك. فنثبت كل صفة أُثبتت لله في الكتاب المقدس أو في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) أو في كلمات أوصيائه، أما الصفات التي لم يتم التعرض لها لا نفيًا ولا إثباتًا في **القرآن** أو السنة فلا مناص من السكوت عنها.

وقد استدلت هذه الجماعة بآيات ذكرت أن الباري تعالى منزّه عن التوصيف البشري؛ آيات من قبيل: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] أو ﴿وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[2]. بشكل عام، فإن جميع الآيات التي ورد فيها كلمة «سبحان» أو كلمة «تعالى» تدل على هكذا معنًى؛ ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3].

---

(١) سورة **الصافات**، الآية ١٨٠.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٤٣.

(٣) سورة **الأنعام**، الآية ١٠٠.



وقد عجّت الأخبار والأحاديث بعدم جواز وصف الباري تعالى إلا بما وصف به نفسه. جاء في **الكافي** في مبحث التوحيد باب بعنوان «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى»، ومن هنا ادعى علماء الإسلام أن أسماء الله «توقيفية»؛ وذلك يعني أنه لا يمكننا أن نعدّ من أسماء ولا ننسب إليه إلا تلك الصفات التي وردت من الشارع، أما ما عدا ذلك فمن غير الجائز إطلاقها عليه تعالى حتى لو كان ذلك صحيحًا بالبحث العقلي.

٢-٤٤. الإشكالات الواردة على وصف الله سبحانه

يتضح مما مر أنه يرد ثلاثة إشكالات على من يصف الباري تعالى:

١. أن التنزيه يقتضي عدم اشتراك الباري تعالى مع المخلوقات، وبما أن كل صفة نطلقها عليه تعالى تكون من نوع الصفات المشتركة، فيَنتُج أن كل توصيف «تشبيه». عليه، يجب الاجتناب عن توصيف الباري. بل حتى أنه لو ورد توصيف من الشرع فيجب تجريدها عن معانيها أو تأويلها كصفات سلبية.

٢. الاشتراك في الصفة بين الخالق والمخلوق لا مانع منه في حد نفسه؛ لكن عقلنا قاصر عن اكتشاف صفات الباري تعالى. وبالتالي فإنه يجب علينا أن نكون مقلدين تامين للشرع في مقام وصفه تعالى. فإذا ما ورد من ناحية الشرع وصف خاص للباري تعالى، نصفه حينها بهذا الوصف حتى لو كان مشتركًا بين الخالق والمخلوق، أما إن لم يرد هذا الوصف من طريق الشرع، فيجب عدم الاعتماد في وصفه تعالى به على عقولنا ويجب أن نجتنب وصفه به.

٣. إن الخوض في هذه المسائل ممنوع شرعًا. وقد استَنبط مثلَ هذا الرأي بعضٌ من أهل الحديث من الروايات والأخبار الواردة في هذا المجال.

٤٤-٣. الجواب عن الإشكالات

٤٤-٣-١. جواب الإشكال الأول

يَقبل كل من العقل والشرع بأنه لا مثل لله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[1]. فلا يمكن تشبيهه تعالى بأي شيء ولا يمكن تشبيه أي شيءٍ به: أين الثرى من الثريا. ومن الثابت أيضًا أن البشر غير قادرين على اكتناه الذات والصفات:

«والعنقاء» ليست صيدًا لأحد، فاجمع شباكك
فكل ما يقع فيها هو قبض الريح..!![2]

لكن هذَين الأمرَين لا يقتضيان تمايز الخالق والمخلوق واختلافهما في جهة أنه يمتنع على الخالق صدق كل صفة تصدق على المخلوق والعكس أيضًا. فاختلاف الخالق والمخلوق في الوجوب والإمكان، في

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ١١.

(٢) والبيت في لغته الأم كالتالي:

عنقا شكار كس نشود دام بازگير ان جا هميشه باد به دست است دام را

وهو البيت الثالث من الغزل السابع من غزليات حافظ الشيرازي.

الترجمة كما أثبتناها في المتن لإبراهيم أمين الشواربي: **أغاني شيراز أو غزليات حافظ الشيرازي**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٨.

ترجمها الدكتور علي عباس زليخة شعرًا بالتالي:

ودعِ العنقاء لن تصطادها بشباكٍ والحمى منها حرام.

ونثراً: العنقاء ليست صيداً لأحد فاجمع شباكك، فطالبها لم يقع في يده سوى الريح. (المترجم).



الحدوث الذاتي والقدم الذاتي، في التناهي واللا تناهي، في الكون بالذات وبالكون بالغير. مثلًا، الله عالم والإنسان أيضًا عالم، والعلم ليس إلا الكشف والإحاطة؛ التمايز في أن الله عالم بالوجوب أما الإنسان فعالم بالإمكان؛ الباري قديم العلم أما الإنسان فحادث العلم؛ الباري عالم بالكلي والجزئي، بالماضي والحاضر، بالغيب والشهادة ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[1] أما الإنسان فعالم بأمور معدودة وقليلة جدًا؛ علمه تعالى بالذات وعلم الإنسان بالغير. اختلاف ذاك العلم مع هذا العلم اختلاف اللا متناهي مع المتناهي.

فمن الصحيح إذن أن الباري ليس كمخلوقاته وأن المخلوقات ليست كخالقها وأنه يجب نفي المثلية والندية، لكن نفي التشبيه والمثلية لا يستلزم إثبات الضدية. والتنزيه الذي نقول فيه أن كل ما هو موجود في المخلوق مغاير ومخالف ومباين لما هو موجود في الخالق، إثبات لنوع من الضدية بين الخالق والمخلوق، هذا وكما أنه لا مثل للباري فإنه لا ضد له أيضًا. فالمخلوق ليس ضدًا للخالق تعالى؛ المخلوق ترشح الخالق وآيته ومظهره.

هذا النوع من التنزيه ومن نفي التشبيه الذي يظهر كنوع من التضاد بين الخالق والمخلوق، راجع في الحقيقة إلى الخلط بين المفهوم والمصداق. فالوجود الخارجي للمخلوق لا يشبه الخالق، لا أن كل مفهوم يصدق على المخلوق يجب أن لا يصدق على الخالق.

وإذا ما غضينا النظر عما مر، وقلنا بأن مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن كل معنًى يتصف به المخلوق لا يتصف به الباري، يجب أن نطبق ذلك

---

(١) سورة **سبأ**، الآية ٣.



أيضًا على صفتَي الواحد والموجود. فإذا ما قلنا بأن الباري موجود وواحد، فإنه يجب - بناءً على مبدأ التنزيه ونفي التشبيه - تجريد هذَين اللفظَين عن معناهما، فنقول - على الأقل - بأن معنى «الله موجود» أن «الله غير معدوم»، لكنه لا يمكننا القول أبدًا «الله واقعًا موجود». وكذا يصير معنى «الله واحد» أن «الله غير متكثر ولا متعدد»، ولا يمكننا القول أيضًا بأن «الله واقعًا واحد»؛ لأن ذلك مستلزم للتشبيه. من البديهي أن هذا الرأي لا يستلزم فقط التعطيل عن صفات الحق تعالى وتعطيل العقل عن المعرفة إضافةً إلى ارتفاع النقيضَين، بل يستلزم أيضًا نوعًا من إنكار الباري وإنكار وحدته تعالى عن ذلك.

٤٤-٣-٢. جواب الإشكال الثاني

كان الإشكال الثاني ناظرًا إلى محدودية قدرة العقل. القبول بهذا الإشكال يستلزم تحديد قدرة العقل في مجال تجريد ما يأتي إلى الذهن من طريق الحواس وتعميمه وتجزئته وتركيبه والتصرف به. وهذا الكلام مرفوض من الحكماء المسلمين، ويرونه ناشئًا عن عدم البحث الدقيق والصحيح للجهاز الإدراكـي. فهم يعتقدون أن العقل قادر على انتزاع المفاهيم الفلسفية وإدراكها، كمفاهيم الوجود والعدم، الإمكان والوجوب، القدم والحدوث، التبعية والاستقلال، العلة والمعلول، والعلم والقدرة. ويعتقدون أيضًا أن «البحث الوجودي» أو «الفلسفة الأولى» علم في متناول العقل بشكل كامل.

العقل يـدرك المعاني الفلسفية بإتقان وكـذا يمكنه الحكم في خصوصها. والتفكر في هذه المعاني كـافٍ لتهيئة الأرضية العلمية البرهانية والقطعية لمعرفة صفاته تعالى. لا تكفي معرفة الذهن بمفاهيم الوجود العامة وبأحكامه العامة للوقوف على المسائل الرياضية أو



الطبيعية، لكنها كافية للوقوف على مباحث الإلهيات، ولهذا الأمر سببه الذي يجب التعرض له في موطن آخر.

فتمييز الصفات بين صفات كمالية تليق بالذات المقدسة وصفات نقص لا تليق، أمر متيسر تمامًا وفق معايير البحث الوجودي، وبإمكان العقل الفلسفي المتمرس البحث والتحقيق في هذا المجال ضمن حدوده المعينة، وهذا لا يعني طبعًا أن بإمكان العقل إدراك كنه صفات الباري تعالى. في ما عدا الرياضيات التي لها حيثيتها الخاصة، لا نجد علمًا يدعي أنه يصل إلى كنه موضاعاته.

٤٤-٣-٣. جواب الإشكال الثالث

مفاد الإشكال الثالث، أن الخوض في ذات الباري وصفاته حرام شرعًا. وفي جوابه يجب أن يقال إنه وعلى الرغم من تعرض الآيات والروايات بشكل كبير لموضوع التنزيه، إلا أنها لا تدل على حرمة البحث والتحقيق في وجود الباري وصفاته. يجب التعرض هنا لأمرَين اثنَين من أجل أن يتضح المطلب:

الأمر الأول: الكلام في هذا المجال ليس في أن البشر قادرون على أن يخطوا خطوات أكثر من التعاليم التي جاء بها **القرآن** وروايات أولياء الله والعياذ بالله. فتعاليم **القرآن** وتوضيحات أولياء الدين تعد في هذا المجال أكثر ما يمكن أن يصل إليه البشر.

كما أن الكلام هنا ليس في أنه هل يجب الاستفادة من **القرآن** وممن هم تلامذة **القرآن** المباشرين أو أنه يجب تحييدهم عن القضية. فلا شك في أن - وكما تقدمت الإشارة إليه - **القرآن** وكلام من هم معلمون بتعليمه يعد أعظم مورد يرجع إليه في مجال هذه الحقائق.



الكلام في مقامنا هذا، في أنه هل يجوز للبشر أن يتأملوا في هذه المسائل بالاستناد إلى الأصول والموازين العلمية والعقلية فيستلهموا من **القرآن** والحديث ويجتهدوا ويستنبطوا، أم أنه من اللازم في هذا المجال أن يقلدوا ويتعبدوا حتى أن الاستلهام من **القرآن** والحديث أمر غير متاح لهم؛ لأن الاستلهام فرعُ استقلالية الفكر؛ فرعُ أن يسعى الإنسان للحصول على «المعرفة»، فـ«التقليد» و«المعرفة» أمران متضادان.

الأمر الثاني: أنه في زمان صدور تلك الروايات كان قد انبرى في المجتمع الإسلامي بعض من تصدى للحديث عن الباري دون أن يكون لهم أي أهلية علمية ودون أن يلاحظوا التعاليم القرآنية بأدنى ملاحظة، وكان حديثهم عن الباري مخالفًا **للقرآن** ومناقضًا للموازين العقلية والعلمية.

لا يعني الاستقلال في التفكير أبـدًا أنه يحق لأي شخص الغور والخوض في هذه المسائل دون أن يكون مراعيًا للموازين الصحيحة ومتكيًا على البديهيات الأولية، ودون أن يكون حائزًا على قدرة الاستنباط من تلك البديهيات، ودون أن يطوي المقدمات اللازمة.

فلا نجد عند جميع الأفراد - على فرض إرادتهم تحصيل الموازين العلمية وتعلُّم هذه المطالب وفق مبادئها الصحيحة - القدرة والاستعداد اللازم لذلك. ثلة من الأفراد يتمتعون بالقدرة والاستعداد اللازمَين لمسائل الحكمة المتعالية، فقلة هم الذين منحهم الله الاستعداد المناسب لدرك المفاهيم العالية واللطيفة لهذا العلم؛ كما هو الحال في بقية العلوم التي نجد قلةً من الأفراد الذين لديهم الاستعداد الكافي لإدراك أدق المسائل.

يذكر ابن سينا، الذي يعد وبدون مبالغة من عمالقة الفكر البشري، في آخر كتابه **الإشارات والتنبيهات**، وصيةً تدل على أنه أولًا يرى أن شأن



التعمق في المسائل الإلهية لا يوجد إلا في قلة من الناس في كل عصر ويدعي ذلك مع الإشارة إلى الحديث النبوي أن «كلًا ميسر لما خلق له».

ثانيًا يشترط في متعلم الحكمة الإلهية أن يكون نضاحًا بالذكاء، الجرأة والشهامة، صفاء النفس، جودة الطبيعة، استقامة السليقة والتسليم في قبال الباري عز اسمه.

ثالثًا يشترط على المعلم أن يدرس المسائل خطوةً خطوةً وبالتدريج؛ أي أن يختبر الطالب في مقدمات المسائل لينظر في استعداده لتلقي المسائل الأعمق، فيعلمه إن كان على استعداد وإلا يُحجم.

رابعًا أن يؤكد على الطالب من خلال الاستحلاف وأخذ العهود والمواثيق بأن لا يضيع العلم ويضر الناس من خلال نشره بين عموم الناس، فلا يلقيه إلا بين من يستحقه.

من هنا يتضح أن أمثال ابن سينا يعتقدون بأنه قلة من الأفراد فقط يمتلكون أهليةً لمثل هذه المسائل، أما البقية فيجب عليهم التقليد والتعبد. ومن البديهي أن الأليق بالتقليد والتعبد - بناءً على التعبد والتقليد، لا المعرفة - هو **القرآن الكريم** والروايات القطعية للمعصومين عليهم السلام، فهي مصونة من الخطأ.

بعد اتضاح هذَين الأمرَين، يمكننا الوقوف على مفاد الروايات التي وصلتنا في هذا المجال. من باب المثال، ورد في كتاب **الكافي**، في باب «النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه»، سؤالٌ وجوابٌ: «أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاقِ يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَةِ وبِالتَّخْطِيطِ، فَإِنْ رَأَيْتَ - جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ - أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ».



فَكَتَبَ إِلَيَّ: «سَأَلْتَ - رَحِمَكَ اللَّهُ - عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَنْ قِبَلَكَ، فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ، الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ، فَاعْلَمْ - رَحِمَكَ اللَّهُ - أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ **الْقُرْآنُ** مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَانْفِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ، فَلَا نَفْيَ وَلَا تَشْبِيهَ، هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تَعْدُوا **الْقُرْآنَ**؛ فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ»[1].

من الواضح أن هذا الجواب لا يدل على أنه لا يحق لأي أحد بأن يصف الله سبحانه بأي وصفٍ كان. فما يفهم من هذا الجواب أنه يجب وبتبع **القرآن** سلوكُ طريق يكون وسطًا بين النفي والتعطيل من جهة وبين التشبيه من جهة أخرى، وأنه يجب على عديمي الكفاءة عدم ورود هذه الحيطة. والدليل القاطع على أن المراد من الرواية ليس وجوب متابعة **القرآن** على نحو التعبد والتقليد دون حالة الاستفادة والاستلهام، هو أنه قد وُصف الباري تعالى في متن الحديث بصفتَين لا نجدها موجودةً في **القرآن**، هما: الثابت والموجود. يتضح إذن أن المقصود عدم الانحراف عن أصول التعاليم القرآنية، وليس المقصود المنع من التفكير والمعرفة، والتقليد بالألفاظ والتعبد بها.

هذا ويظهر من البيان القرآني ومن تعليمه وتعلمه، ومن كلمات أئمة الدين، لا سيما **نهج البلاغة**، أن الهدف ليس تعبد الناس بهذه المسائل؛ بل الهدف إرشاد العقول وتحفيزها لإدراك حقيقة المسائل وتحصيل المعرفة.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تحقيق: قسم إحياء التراث - مركز بحوث دار الحديث (قم: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٤٤٠ هـ. ق. - ١٣٩٧ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٢٤٧. (المترجم).



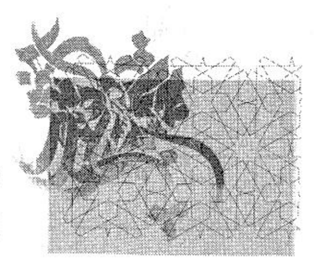
نجد أن الاستدلالات الـواردة في المتون الإسلامية، أي في **القرآن** والحديث والأدعية الإسلامية المأثورة، حول علم الله وقدرته وبساطته ونفي الصفات الزائدة على ذاتـه وبقية مسائل الإلهيات، من سنخ الاستدلالات المنطقية وعلى طرز التجزئة والتحليل الفكري. ولو كان جميع الناس مكلفين بالتقليد والتعبد، فماذا يبقى كمسوغٍ لهذه الاستدلالات والتحليلات والتركيبات العقلية الدقيقة، ومن أجل من تطرح؟

أما مسألة توقيفية الأسماء الإلهية وعدم توقيفيتها، فهي - على الرغم من عدم وجود الدليل الصحيح عليها - تُعدّ مسألةً منفصلةً، فهي غير مرتبطة بمحل بحثنا، أي ببحث الصفات الإلهية.

فعَدّ شيء اسمًا لله تعالى والقول بأن لله تعالى الاسم الفلاني، يمكن أن يكون خاضعًا شرعًا لقانون وضوابط معينة، لكن ذلك أمر آخر غير الوصف. فرقٌ بين التسمية وبين الوصف. بحثنا كان منصبًا على الوصف وليس على التسمية.



٤٥
الصفات الإلهية[١]



نشرع في بحث الصفات بعد أن اتضح أن بإمكان العقل الإنساني البحث في صفات الله والتحقيق فيها وأنه قادر على إدراك هذه الصفات. وسنتعرض في هذا البحث إلى ثلاث مسائل مهمة:

١. تقسيم الصفات الإلهية.

٢. عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية.

٣ - البرهان على الصفات الإلهية.

٤٥-١. تقسيم الصفات الإلهية

تنقسم الصفات الإلهية في التقسيم الأولي إلى صفات «ثبوتية» وصفات «سلبية». والصفات الثبوتية إما أن تكون «حقيقيةً» أو «إضافيةً»،

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٤٠ إلى ١٠٤٢. فليُلتفت إلى أنه قد تم في هذا الفصل ضم بحثَي تقسيم الصفات وعينية الصفات الذاتية للذات. وذلك استنادًا إلى ما جاء في بعض آثار الأستاذ [الشهيد] (من جملتها، انظر: المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ١٠١ و١٠٢)، وبالاستناد أيضًا إلى مبانيه.



والصفات الثبوتية الحقيقية بدورها إما أن تكون «حقيقيةً محضةً» أو «حقيقيةً ذات إضافة».

تسمّى الصفات الثبوتية الحقيقة، الشاملة للمحضة ولذات الإضافة، بـ«الصفات الذاتية»، أما الصفات الإضافية فتسمى بـ«الصفات الفعلية».

المقصود من صفات الباري السلبية الصفات الحاكية عن عدم النقص في الباري تعالى، كالقول بأنه غير جاهل وغير عاجز. فكل من العجز والجهل نقصٌ، وإذا ما وصفنا شخصًا ما بأحدهما نكون في الحقيقة قد أثبتنا له نقصًا. وبالتالي فسلب هاتَين الصفتَين وسلب جميع النقائص عن الباري تعالى، في قالب الصفات السلبية، إنما هو حاكٍ عن الكمال المطلق له تعالى.

أما الصفات الثبوتية، فالمقصود منها تلك الصفات التي لها معنًى ثبوتي، فليست سلبًا لشيء عن الله تعالى. الصفات الثبوتية الحقيقة، الأعم من المحضة وذات الإضافة، إنما تحكي وتبين كمالًا في الباري تعالى؛ وذلك بخلاف الصفات الثبوتية الإضافية التي هي صرف تعبير عن نوع من العلاقة القائمة بين الله والموجودات؛ كالخلق والرزق الحاكية عن علاقة خالقية الباري ورازقيته للموجودات، ولا تحكي هذه الصفات بأي نحو من الأنحاء عن كمالاته تعالى. هذا والصفات الحقيقية المحضة - كالحياة والعلم - هي تلك الصفات التي لا ترتبط بأي نحو من الأنحاء بغير الباري تعالى، بخلاف الصفات الحقيقية ذات الإضافة التي لها نحو علاقة وارتباط بغيره تعالى أيضًا؛ طبعًا ذلك لا يعني أبدًا أن تحقق تلك الصفات في الله متوقف على الغير؛ ومن أمثلة الحقيقة ذات الإضافة: العلم بالغير والقدرة.



أشهر الصفات الحقيقية: العلم والقدرة والحياة. أما صفتَي الإرادة والكلام فقد وقعت موقع الخلاف: فعدها البعض من الصفات الحقيقة، أي من صفات الذات، وعدّها بعض من الصفات الإضافية، أي من صفات الفعل.

٤٥-٢. عينية الصفات الذاتية للذات

لجملة كبيرة من الصفات وجود مغاير لوجود موصوفاتها. فللإنسان مثلًا وجود وللذّته أو ألمه أو إرادته أو علمه وجود آخر، كما أن الجسم واقعية من الواقعيات أما بياضه فواقعية أخرى. هذا وحينما نقول بأن للموصوف المعين الصفة الفلانية، كأن نقول: «الجسم أبيض»، فإن ذلك في الحقيقة يكون بمعنى أن وجود الصفة في الخارج ملحقة بوجود في الموصوف؛ فيكون البياض مثلًا ملحقًا بوجود الجسم. يسمى هذا النوع من الصفات بـ«الصفات الزائدة على الذات». والذهن مأنوس في العادة بهذا النوع من الصفات.

حينما يقال: «صفة»، يتبادر إلى ذهن الإنسان أنها كمالٌ لشيء آخر هو الموصوف، وأن لها واقعيةً أخرى غير واقعيته. طبعًا ليست جميع الصفات على هذه الشاكلة: فيوجد بعض الصفات التي يكون وجودها وواقعيتها عين وجود الموصوف وواقعيته؛ فيكون لدينا في الخارج واقعية واحدة ووجود واحد، ننتزع منه مفهومَين؛ مفهوم ننتزعه باعتبار ومفهوم آخر ننتزعه باعتبار آخر.

فالوحدة مثلًا من صفات الأشياء. نقول: الجسم واحد، الإنسان واحد. وقد ثبت بالأدلة المتعددة أن ليس للوحدة واقعية في نفسها تلحق وتنضم إلى جسم الإنسان بنحوٍ لا يكون الجسم فيه قبل الانضمام واحدًا،



ثم يصير بهذا الانضمام واحدًا، بل الأمر بنحوٍ أنه ليس لدينا في الخارج إلا واقعية واحدة بسيطة نحمل عليها مفهوم الجسم باعتبار ونحمل عليها مفهوم الوحدة باعتبار آخر. فالوحدة إذن صفة، وتحكي عن كمالٍ في موصوفها، لكنها لا تحكي عن كمالٍ خارج عن الموصوف ينضم إليه ويلحقه، بل هي حاكية عن كمال هو عين وجود الموصوف.

يوجد في الخارج واقعية واحدة، لكن ذهننا يحكي عن تلك الواقعية بمفهومَي الجسم والوحدة، فيجعل أحدهما موصوفًا والآخر صفةً. يقال لهذا النوع من الصفات «الصفات غير الزائدة على الذات» أو «الصفات التي هي عين الذات».

السؤال الآن هو: صفات الباري تعالى الحقيقية، هل هي عين ذاته أم زائدة على الذات؟ فإذا ما قلنا: «الله عالم»، هل يكون وجوده تعالى واقعيةً من الواقعيات وعلمه أيضًا واقعيةً أخرى تلحق وتعرض على وجوده وعلى ذاته، وبذلك يكون الله عالمًا؟ أم أن الأمر ليس كذلك، بل وجوده تعالى بسيط غير متناهٍ بلا حد ولا نقص، ويكون وجوده هذا طبعًا في عين بساطته مصداقًا لكل مفهومٍ حاكٍ عن الكمال، وبالتالي يكون يكون مصداقًا لمفهوم العلم؟

يرى الحكماء المسلمون أن الـرأي الثاني هو الصحيح. فصفاته تعالى عين ذاته، وليست زائدةً على ذاته. فهو عالم وقادر وحي، لكن بحياة أو قدرة أو علم زائدة على الذات، بل هو ذات ووجود يكون في عين وحدته وبساطته مصداقًا لجميع هذه المفاهيم، ويكون مع كمال بساطته حاويًا لجميع الكمالات التي تحكي عنها هذه المفاهيم. تثبت هذه الدعوى ببرهان الصديقين الذي طرحه صدر المتألهين؛ فمبنى إثبات صفات الواجب وإثبات عينية صفاته لذاته، هو نفس مبنى إثبات وحدته



وإثبات وجوده تعالى، فيكون المبنى الواحد مثبتًا لهذه المطالب الأربعة. وسنشير إلى هذا المطلب في طيات توضيحنا للبراهين.

٤٥-٣. البرهان على صفات الباري

نجد بشكل عام مسلكَين في إثبات صفات الباري: في الأول تقع الذات دليلًا على الصفات، أما في الثاني فتكون المخلوقات مرآةً لصفات الحق. وينشعب المسلك الثاني إلى طريقَين أيضًا، وسنشير إلى الثلاثة جميعًا.

أما وقوع الذات برهانًا على الصفات، فهو المسلك الذي يقوم عليه برهان الصديقين في إثبات الواجب ووحدته. فبعد أن ثبت أن الأصالة للوجود وأنه تعالى وجود محض وواقعية محضة، وأنه لا طريق للعدم أو للماهية إليه تعالى، وبعد أن ثبت أيضًا أن الكمال معادل للوجود وأن العدم والماهية مبدآ النقص، يَنتج أن الذات الإلهية حائزة على الكمال الواقعي؛ لأن الكمال الواقعي هو الذي يرجع إلى الوجود والواقعية وهو الذي يكون من أحكام الوجود والواقعية ومن لوازمهما، وبما أن ذاته تعالى وجود محض فإنه كمالٌ محض.

هذا ونحن نعلم أن الأحكام والصفات على قسمَين: بعضها أحكام لـ«الموجود بما هو موجود» وصفات لشؤونه، وهي تكون بذلك دائرةً مدار الوجود، كالوحدة، مبدأية الآثار، الظهور والنورية، العلم، الحياة والقدرة، أما البعض الآخر من الأحكام والصفات فهي تعرض الموجود من جهة تعينه ومحدوديته الخاصة. وبما أن الذات الأحدية وجود محض لا يوجد فيها أي نوع من المحدودية والتعين، فإن تعينها هو الإطلاق واللا حدية؛ فتصدق عليها جميع شؤون الوجود وكمالاته بنحوها الأكمل.



من البديهي تفرع هذا البرهان على أصالة الوجود، كما هو حال برهان الصديقين والبرهان الخاص الذي ذكرناه في إثبات وحدة الواجب. فالشخص الذي يكتنه ذلك الأصل ويهضمه سيدرك جيدًا هذه البراهين، وإلا فإنه لن يفهمها.

أما المسلك الثاني الذي تكون فيه المخلوقات مرآةً لصفات الباري تعالى، فإنه قد قرر بطريقَين:

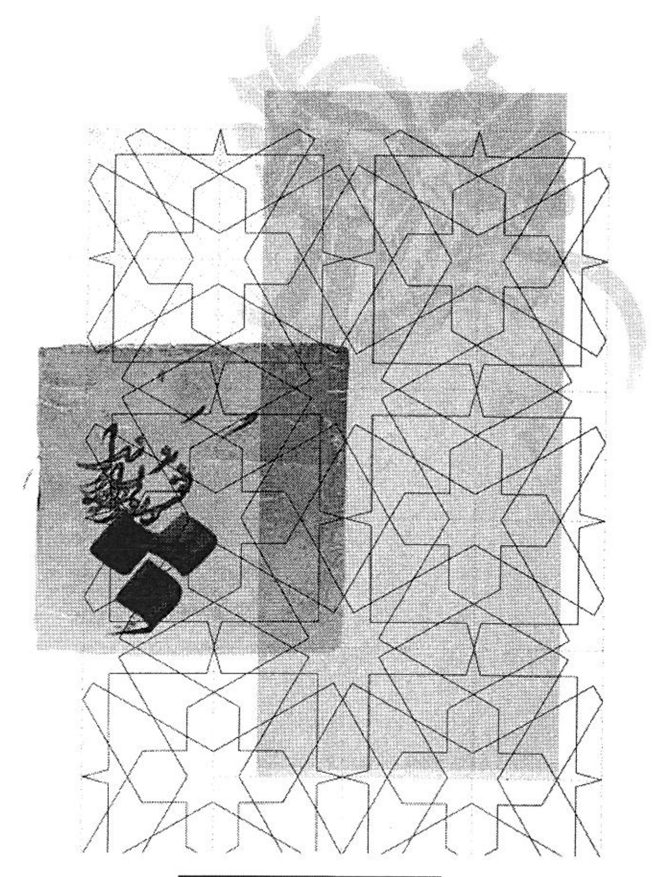
١. الطريق الفلسفي: تم في باب العلة والمعلول توضيح أن من المحال أن يكون معطي الكمال فاقدًا له، وبما أننا نجد في المخلوقات كمالات من قبيل العلم، القدرة، الحياة والإرادة، فإنه يمكننا الاستنتاج أن مبدأ هذه الموجودات ومنشأها - هو الباري تعالى - حائز على هذه الكمالات.

٢. الطريق الكلامي: يدلنا النظم الدقيق والمحيِّر الذي نشاهده في هذا العالم على أنه لم يحصل عن طريق الصدفة؛ فهناك علم وإرادة وتدبير في البين حاليًا وسابقًا؛ ولأن العلم والإرادة موجودة في الفاعل، فالقدرة موجودة أيضًا؛ وذلك لأن القدرة ليست شيئًا سوى أن الفاعل يفعل فعله حينما يريد ذلك، وحينما لا يريد فإنه لا يفعل؛ ونفس هذا الكلام يقودنا إلى أن للفاعل حياةً أيضًا؛ لأن الحياة بدورها ليست سوى أن الموجود «درّاك فعّال».

يكمن النقص الموجود في الطريقَين الأخيرَين في أنهما يدلان في أحسن الأحوال على أن الخالق يتمتع بالكمالات - على الوجه الأكمل - التي أفاضها على مخلوقاته، لكنهما لا يدلان على أن ذاته تعالى كمال مطلق وأنه لا يمكن للنقص أن يجد طريقًا إليه تعالى.

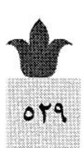


بعبارة أخرى، فإن هذان الدليلان يدلان على أن الخالق عالم وقادر، لكنهما لا يدلان أبدًا على أنه عليم على الإطلاق وقدير على الإطلاق ومريد على الإطلاق وحيّ على الإطلاق.

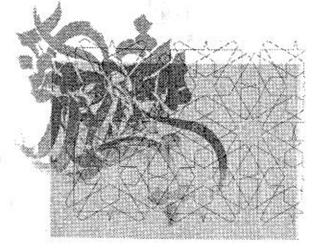


القسم الثالث عشر:

الأفعال الإلهية



٤٦
حدوث العالم وقدمه[1]



قسم الأفعال الإلهية هو البحث الثالث من مباحث الإلهيات. تقسم مباحث الإلهيات وفق إحدى التقسيمات ثلاثةَ أقسام: قسم الذات، قسم الصفات وقسم الأفعال. ويتشكل كل قسم من هذه الثلاثة من عدد كبير من المباحث الفرعية. تعرضنا باختصار لقسمَي الذات والصفات، أما الآن فسنعمد إلى الحديث عن الأفعال الإلهية.

يجب قبل الدخول في بحث صفات الباري، الإشارة إلى الأمر التالي: يمكن القول بأن أبحاث الإلهيات منحصرة بالأبحاث المرتبطة بالذات والصفات، أما الأبحاث المرتبطة بفعل الباري فهي خارجة عن مباحث الإلهيات؛ لأن كل الأمور فعله تعالى: الأرض، السماء، الجماد، النبات، الحيوان، الإنسان، الجوهر، العرض. فكل علم باحثٍ في موضوع ما، يكون باحثًا في فعل من أفعال الباري، وإذا ما عدت الفلسفة الإلهية البحث في أفعال الباري من ضمن مجالها، فسيلزم أولًا صيرورة جميع العلوم داخلةً

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٤٧ إلى ١٠٥٤.



في الفلسفة الإلهية؛ وثانيًا سيكون البحث هنا بحثًا زائدًا بعد الالتفات إلى أن سائر العلوم تبحث في الأفعال الإلهية.

والجواب عن ذلـك، أن البحث الفلسفي في الخلق وفي أفعال الباري يختلف عن الأبحاث العلمية في نفس الأمور المذكورة. فالفلسفة الإلهية تبحث الخلق الذي هو فعل الباري من جهة كونه فعل الباري؛ أي من جهة كونه منتسبًا إلى ذات الباري، ويمكنها الكشف عن بعض الأحكام من جهة انتسابه لذات الباري. فالفلسفة تتعرض لبيان الأحكام الثابتة للخلقة، وهي تجد طريقها إلى هذه الأحكام بعد ملاحظة جهة في موضوعها هي كونها مخلوق لله. يستدل في الفلسفة الإلهية بذات الباري على أفعاله، فتقع قهرًا تلك الجهات اللازمة لانتساب العالم إلى ذات الباري، محورًا للبحث.

في المقابل، فإن العلوم التي يقع في كل منها أحد أفعال الباري موضوعًا لها، تبحث في ذات الفعل بغض النظر عن ارتباط هذه الذوات وانتسابها لذات الباري؛ أي إنها تبحث الفعل مع غض النظر عن جنبة كونه فعلًا للباري. تحيط تلك العلوم بموضوعاتها عن طريق الحواس، ولا ارتباط من جهة الحس بين ذات المحسوس وذات الباري؛ أي إنه لا يمكن للحواس أن تدرك هذا الارتباط وهذا الانتساب؛ ذلك ليس لأن أحد طرفَي النسبة هو ذات غيب الغيوب، بل لأنه لا توجد علاقة علية حسية بين العلاقات العلية.

وتعد المباحث الأربعة التالية هي المباحث الأهم من بين المباحث التي تطرح في قسم الأفعال الإلهية:

١. حدوث العالم وقدمه.



٢.عوالم الوجود الكلية.

٣. القضاء والقدر.

٤. مسألة الشرور، وكيفية ربطها بالقضاء الإلهي.

سنتعرض في هذا الفصل للمسألة الأولى، أي لمسألة حدوث العالم وقدمه، أما في الفصول الثلاثة التالية فسنتعرض للمسائل الثلاث الأخرى.

٤٦-١. حدوث العالم وقدمه من وجهة نظر المتكلمين

تعد مسألة الحدوث والقدم الزمانيَين من أهم المسائل التي وقعت محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. بشكل عام نجد أن المتكلمين - طبعًا ليس جميعهم، بل بعضهم أو فقل أكثرهم - استدلوا على الحدوث الزماني بينما استدل الفلاسفة على الحدوث القدم الزماني.

ادّعى المتكلمون انحصار القديم في ذات الواجب، وبأن كل ما عداه حادث زمانًا؛ بل ادّعَوا أن القدم الزماني يعادل الوجوب وأن الحدوث الزماني يعادل الإمكان؛ أي إن الموجود يحتاج إلى العلة وإلى الفاعل من جهة كونه حادثًا، فإن لم يكن حادثا ًكان مستغن عن العلة؛ أي كان واجبًا بالذات[1]. وعلى الأساس بنَوا القول بأن العالم وكل ما فيه حادث؛ لأن الجميع مخلوق ومعلول له ومحتاج إليه؛ فوجود العالم بدأ من لحظة معينة ولم يكن موجودًا قبل ذلك، بعبارة أخرى، وجود العالم مسبوق بعدمه؛ وهي المسبوقية الزمانية.

---

(١) مرّ توضيح هذا الأمر في بحث مناط حاجة المعلول إلى العلة (انظر: الفصل الرابع والعشرون من هذا الكتاب).



وقد ادعى المتكلمون إضافةً إلى ذلك أن إجماع جميع الأديان والمذاهب قائم على الحدوث الزماني، وعليه يكون الاعتقاد بالقدم الزماني مخالف لما اتفقت عليه جميع الأديان.

ويواجه المتكلمون في هذا السياق سؤالًا مفاده: لو لم يكن قبل وجود العالم إلا الباري تعالى، فلازم ذلك أنه لا يبقى معنًى للسبق الزماني. فما يقال من أنه لم يكن شيء قبل وجود العالم يستلزم فرض سبق وقبلية زمانية يكون فيها الله ولا يكون معه أحد، والحال أنه بفرض العدم المطلق للعالم لا يبقى من مجال لفرض السبق والقبلية؛ لأن السبق والقبلية الزمانية متوقفة على وجود الزمان، والزمان جزء من العالم، وبالنتيجة فإن فرض عدم العالم يعني فرض عدم الزمان ونفي السبق والقبلية الزمانية.

يجيب المتكلمون عن ذلك، بأنه كلام صحيح، لكن المراد من السبق والقبلية الزمانية هو أن الذهن يفرض في البداية زمانيًا وهميًا يكون ظرفًا لعدم العالم، وعلى هذا الأساس فإننا حينما نقول بأن وجود العالم مسبوق بعدمه، نكون قد لاحظنا العدم السابق لهذا العالم والذي فرضناه في ذهننا. وسيأتي مزيد توضيح حول هذا الأمر في الفصل الآتي.

٤٦-٢. حدوث العالم من وجهة نظر عامة الفلاسفة

ذهب الفلاسفة إلى أن الحدوث الزماني للعالم أمر غير معقول، وذاك حينما يكون امتداد الزمان الممتد من الماضي إلى الحاضر محدودًا ومتناهيًا من حيث المبدأ ولحظة الشروع، بأن يكون قبل تلك اللحظة عدمًا محضًا؛ وذلك لأنه يستلزم: أولًا انفكاك المعلول عن علته التامة. فلازم قِدم ذات الباري عدم انقطاع الفيض من جهة البداية، ولازم عدم



الانقطاع من جانب البداية قِدم العالم الذي هو فعل الباري؛ ثانيًا، أثبت الفلاسفة أن كل حادثٍ مسبوق بقوة ومادة حاملة لتلك القوة؛ وعليه فمن غير الممكن أن يكون الشيء حادثًا دون أن يكون مسبوقًا بمادة سابقة، هذا والحال أنه بناءً على الدعوة المذكورة من المتكلمين فإن العالم حادث دون أن يكون مسبوقًا بمادة.

طبعًا يرى الفلاسفة أن جزئيات العالم حادثة، أما أصوله وكلياته فعناصر قديمة؛ أي إن كليات عناصره موجودة على الدوام، لكن آحاد مصاديق هذه الكليات وأفرادها حادثة؛ فهذا الماء حادث مثلًا، سواء وُجد منذ سنة أو منذ مليون سنة، وكذا ذاك الماء، أما كلي الماء فقديم، بمعنى أن كلي الماء الطبيعي كان موجودًا دائمًا ضمن أفراده الحادثة. الماء كان موجودًا دائمًا. هذا التراب بخصوصه حادث، وهذا الهواء بخصوصه حادث، وهذه النار بخصوصها حادثة، ولكن كلًا من التراب والهواء والنار موجودة دائمًا بنحوها الكلي. وذهب الفلاسفة أيضًا إلى أن الأفلاك الجزئية قديمة أيضًا؛ أي إن شخص كل جسم فلكي (أي غير الأرضي) قديم، لا أن آحاد أفرادها حادثة وكلي الجسم الفلكي قديم.

استقر الفلاسفة على أن المنحصر بواجب الوجود هو القِدم الذاتي، لا القدم الزماني، وإجماع أهل الأديان لا يعدون الحدوث الذاتي؛ لأن ما تعلمه الأديان هو مخلوقية العالم وخالقية ذات الباري تعالى. ومخلوقية العالم توجب حدوثه الذاتي لا حدوثه الزماني. ما جاء في تعاليم الأديان أن ذات الباري تعالى أوجدت العالم من كتم العدم، والأمر طبعًا كذلك؛ أي الذات الإلهية ساقت العالم من مرتبة العدم إلى مرتبة الوجود؛ فالعالم غير موجود من جهة ذاته، موجودُ من جهة ذات الحق سبحانه.



قسم الفلاسفة الموجود إلى قسمَين: الواجب بالذات والممكن بالذات. الواجب بالذات قديم ذاتًا. أما الممكن ذاتًا فينقسم بدوره إلى قسمَين: قديم زمانًا وحادث زمانًا. ومناط حاجة الشيء إلى العلة إمكانه الذاتي، لا حدوثه الزماني؛ أي إن الشيء يحتاج إلى علته من جهة كونه في مرتبة ذاته غير مقتضٍ للوجود، لا من جهة أنه في زمان ما لم يكن ثم وُجد بعد ذلك. وقد أقام الفلاسفة براهين متعددةً على أن الحدوث الذاتي ليست مناطًا للحاجة إلى العلة.

٤٦-٣. حدوث العالم وقِدمه عند صدر المتألهين

لصدر المتألهين - بالبناء على أصالة الوجود - بيان خاص في هذا الأمر، يجعل رأي الفلاسفة أكثر عمقًا. يذكر أن مناط حاجة المعلول لعلته ليس بخارج عن مناط حاجة المعلول لعلته.

بيانه، أن الفلاسفة عمومًا ذهبوا إلى أن الأشياء (أي الماهيات) في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، وذلك بناءً على طرز التفكير المستبطن لأصالة الماهية. هذه اللا اقتضائية - التي هي معنى «الإمكان» - من لوازم الأشياء، أي من لوازم ماهياتها، وهي تحتاج بواسطة هذه اللا اقتضائية إلى العلة التي تعطيها الوجود. الماهية هي المحتاج، والإمكان مناط الاحتياج، والجعل أو التأثير أو الإيجاد هو ما به الاحتياج[1]. بناءً على رأي صدر المتألهين القائم على أصالة الوجود، وعلى أن الماهية خارجة عن مجال الجعل وقبوله وعن مجال التأثير والتأثر والإيجاد والموجودية، وعلى أن جيمع هذه الأمور إنما هي من طرف

---

(١) أي المحتاج إليه، فهو المحقق للاحتياج وإلا فإن لم يكن الإيجاد محتاجًا إليه لارتفع أصل الاحتياج. [المترجم].



الوجود، بحيث إنه ذهب إلى القول بأن لكل مرتبة من الوجود حكمًا، فإن المحتاج إلى الجعل والإيجاد هو نفس الوجود، ومناط الحاجة هو نفس الوجود أيضًا باعتبار أن حقيقة وجود المعلول كونه فعلًا، وما به الاحتياج ليس خارجًا عن نفس الوجود[١].

خلاصة الكلام، أنه وبناءً على رأي صدر المتألهين فإن المعلول يحتاج إلى علته من جهة أن تمام هويته وحقيقته أنه «فعل». وكون الفعل فعلًا ليست في كونه حادثًا أو قديمًا، بل في نفس كونه فعلًا. فإن كان الفعل حادثًا يكون حادثًا وإن كان قديمًا يكون قديمًا؛ لكنه على كل حال فعلٌ. عليه، فالكون فعلًا، وبالتبع كونه معلولًا ومخلوقًا، لا يتنافى مع الكون قديمًا.

من هنا، فإن العالم الذي يُعدّ فعلًا من الأفعال، معلولٌ ومخلوق؛ سواء كان قديمًا أو حادثًا، وكونه معلولًا أو مخلوقًا لا يستلزم أبدًا كونه حادثًا.

بالطبع لم يكتف صدر المتألهين بهذا الحد، بل أثبت نوعًا من الحدوث الزماني للعالم، دون أن يكون ذلك رجوعًا منه إلى دعوى المتكلمين[٢]. فلقد عمّم - بناءً على الحركة الجوهرية - الحركة والسيلان على جميع عالم الطبيعة، من الجواهر إلى الأعراض، ومن الأرضيات إلى الفلكيات، وأثبت أن لا وجود للثابت في عالم الأجسام. ولا تعني الحركة أو السيلان شيئًا سوى الحدوث والزوال التدريجيَين الزمانيَين، فكل ما يوجد في عالم الطبيعة - فلكيًا كان أم أرضيًا، جوهرًا كان أم عرضًا -

---

(١) بُيِّن هذا المطلب بتفصيل أكثر في المقطع ٢٣-٢-٢.

(٢) انظر: الملا صدرا، **الأسفار**، الجزء ٧، الصفحات ٢٨٢ إلى ٢٩٨.



هو في حال من الحدوث آنًا بعد آن؛ أي إنه لم يكن موجودًا قبل هذا «الآن»، وفي النتيجة فإنه لا يمكننا أن نجد في عالم الطبيعة شيئًا يكون قديمًا زمانًا.

طبعًا يجب الالتفات هنا إلى أنه لم يقل كالمتكلمين إن هناك بدايةً لسلسلة الحوادث، بنحو يكون الخلق قد شرع من حينها، بل يرى أننا كلما رجعنا إلى الخلف في الامتداد الزماني فإننا سنجد أن سلسلة الحوادث ممتدة إلى غير نهاية: فيسبق الحادث حادثًا، ويسبق الثاني ثالث وهكذا.... فلا وجود للقديم في عالم الطبيعة، لكن لا بداية لسلسة الحوادث أيضًا. فالعالم بالإضافة إلى كونه حادثًا ذاتيًا هو حادث زماني أيضًا، لكن ليس بمعنى أن وجود كل العالم مسبوق بعدمه الزماني، بل بمعنى أن وجود كل شيء في هذا العالم مسبوق بعدم ذلك الشيء.

هنا يأتي السؤال عن وضعية كليات العناصر في هذا السياق. فهل هي حادثة أيضًا؟ لا شك بأن كل مصداق للماء حادث في كل آن، هذا بناءً على الحركة الجوهرية، لكن هل الكلي الطبيعي للماء حادث أيضًا، أو أن الكلي الطبيعي للماء موجود بشكل أزلي ضمن آحاد السلسلة الأزلية لأفراد الماء، كما اعتقد بذلك الفلاسفة المتقدمون؟ وجواب صدر المتألهين على ذلك، أنه على الرغم من وجود الكلي الطبيعي فإن وجوده عين وجود أفراده، ولذا فإنه يتعدد بتعدد أفراده، فليس الأمر بالتالي على شاكلة أن يكون لدينا مليون فرد للإنسان، ويكون لدينا في الوقت نفسه كلي طبيعي واحد للإنسان؛ بل وجود مليون فرد من الإنسان يعني أنه يوجد مليون كلي طبيعي للإنسان أيضًا، يوجد كل منهم بوجود فرد من الأفراد. وفي النتيجة فإن الكلي الطبيعي كما يوجد بوجود فرده فإنه يزول بزواله أيضًا، لا أنه يوجد بوجود الفرد ولا يزول إلا بزوال جميع الأفراد،



ليترتب على ذلك فيما بعد أن استمرار سلسلة الأفراد إلى الأزل، استمرارٌ للكلي الطبيعي إلى الأزل أيضًا؛ بكلمة أخرى، لا يستلزم ذلك كون الكلي الطبيعي قديمًا. عليه، فإذا ما كانت أفراد عنصرٍ كالماء حادثةً، فستكون كلياتها الطبيعية حادثةً أيضًا.

إلى هنا كان الكلام والسؤال عن الكلي الطبيعي، في مقابل الفلاسفة.

أما من الآن فصاعدًا فيجب الالتفات إلى كلام صدر المتألهين في قبال المتكلمين. بعد الالتفات إلى أنه وبناءً على الحركة الجوهرية فإن جميع أجزاء عالم الطبيعة تكون في حالة حدوث في كل آن.

يأتي سؤال عن حكم العالم المتشكل من هذه الأجزاء؛ ألا يمكن القول بأزلية كل العالم وعدم وجود بداية له، اعتمادًا على أن سلاسل أجزاء العالم - الحادثة - لا بداية لها وممتدة إلى الأزل؟ فإن كان الأمر كذلك فسيكون لدينا إذن موجود طبيعي قديم. جواب صدر المتألهين هنا، أن كل العالم كلٌ اعتباري لأنه يشبه الجيش وصفّ التلامذة، فهو بالتالي موجود فرضي ليس له من الآثار إلا ما لأجزائه منها، وليس من حكم إلا حكم أفراده؛ فليس كلًا حقيقيًا كالمركبات الكيميائية، التي تعد موجودات حقيقيةً مغايرةً لأجزائها، ولها آثار وأحكام مغايرة لها. عليه، فإذا ما كانت جميع أجزاء العالم في حال من الحدوث في كل آن، فإن كل العالم - الذي يعد موجودًا فرضيًا - يجب أن يكون في حال من الحدوث في كل آن أيضًا، وبالتالي فلن يكون قديمًا.

يمكن أن يقول المتكلمون إن هذه النظرية تؤدي أيضًا إلى قِدم العالم؛ لأن بموجبها تكون سلسلة الحوادث، أو فَقُل الخلقة، غير متناهية المبدأ وليس المراد من قِدم العالم إلا هذا. فتكون هذه النظرية أيضًا متنافيةً مع النصوص الدينية ومع إجماع الملّيين.



في هذه الحالة سيجيب صدر المتألهين بأن القول بهذا النوع من قِدم العالم لا ينافي النصوص الدينية ولا إجماع الملّيين؛ لأن تأكيد النصوص الدينية وإجماع الملّيين منصب على حدوث الأشياء التي لها وجود عيني خارجي، وهو ما تؤكده هذه النظرية أيضًا، وهي لا تؤكد على حدوث الأشياء التي لها وجود فرضي اعتباري، كالكل أو الكلي. هكذا أمور تُعدّ خارجةً تخصصًا عن النصوص والإجماع.

٤-٤٦. رأي العلامة الطباطبائي

يرى العلامة الطباطبائي أنه لا معنًى للبحث عن حدوث العالم الزماني أو قدمه الزماني وأنه لا أصل لبعض الأدلة التي تثبت حدوث العالم أو قِدمه.

بيانه: إن الحدوث الزماني هو مسبوقية وجـود الشيء بالعدم الزماني؛ أي إنه كان هناك زمان لم يكن فيه هذا الشيء موجودًا، والقِدم الزماني هو عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني؛ أي إنه لا يوجد زمان لا نجد فيه هذا الشيء متحققًا، فهو موجود في جميع الأزمنة.

بعبارة أوفى، دائمًا ما كان الزمان موجودًا ودائمًا ما كان الشيء محل الكلام موجودًا في جميع الأزمنة.

الحدوث الزماني والقِدم الزماني يصدقان في الموجود الواقع في ظرف الزمان، أما الموجود الخارج عن ظرف الزمان فليس بحادث زماني ولا بقديم زماني، كالمجردات مثلًا. كل العالم كذلك أيضًا، فهو الشامل لجميع الأزمنة والأمكنة؛ وهو كذلك لأنه خارج عن ظرف الزمان. فنفس الزمان عبارة عن مقدار الحركة الذاتية للشيء، والظرف الزماني للشيء



عبارة عن مطابقة الحركة الذاتية للشيء مع حركة أخرى تُختار كمقياس يقاس إليه بالاعتبار؛ من قبيل حركة الليل والنهار.

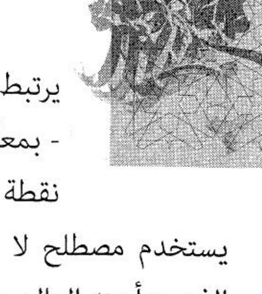
بناءً عليه، لا يكون للعالم ظرف زماني ليأتي بعد ذلك البحث أصلًا في مسبوقية وجوده بعدمه في الزمان الأسبق أو عدم مسبوقية وجوده بعدمه في ذلك الزمان. فالعالم بكلّه لا زمان له، كما أن ليس له مكان أيضًا. بعبارة أخرى، ليس لمجموع العالم الشامل للزمان أيضًا، قبلٌ زماني ولا بعد زماني أصلًا، ليأتي الكلام بعد ذلك عن أنه كان موجدًا في زمان ما أو معدومًا. فمن غير الصحيح السؤال عن أن العالم متى خُلق، كما هو حال عدم الصحة فيما لو سألنا أين خُلق العالم؛ لأن الأين والمتى متأخران عن العالم ومتفرعان عليه. المتى والأين والزمان والمكان تصدق فقط فيما يخص «أجزاء» العالم. لأن «المكان» ينتزع من نسبة إحاطة أجزاء العالم إلى أجزائه الأخرى، و«الزمان»ينتزع من الحركة الذاتية للأشياء ومقارنتها مع الحركة العامة الليل - نهارية.

يتضح من هنا، أن لا أساس أصلًا للبرهان المعروف الذي أقيم على قِدم العالم، والمبتني على أن الحدوث الزماني للعالم يستلزم انفكاك المعلول عن علته.

لا أساس له من جهة أن الانفكاك فرع فرض الامتداد والبعد الزماني قبل حدوث العالم، وحينها يقال إن العالم انفك عن علته التامة لأنه لم يكن موجودًا في ذلك الامتداد الزماني، لكنه لا وجود لمثل هذا الامتداد الزمني إلا في وهم البشر. فكما أنه لا يصح السؤال عما يوجد في ما وراء الأبعاد المكانية للعالم (على فرض تناهي الأبعاد)، كذا لا يصح السؤال عما كان موجودًا قبل العالم؛ لأن كلمة «في» فرع وجود المكان وكلمة «قبل» فرع وجود الزمان.



٤٧
مرجِّح حدوث العالم فيما لا يزال[١]



يرتبط هذا البحث أيضًا بحدوث العالم وقِدمه، بل هو - بمعنًى من المعاني - استكمال له، ويُعدّ في الحقيقة نقطة الـذروة في البحث بين الفلاسفة والمتكلمين. يستخدم مصطلح لا يزال في مقابل الأزل، بمعنى الآن المشخّص؛ الآن الذي بدأ منه العالم، بالاصطلاح هو آن حدوث العالم. فالمراد من العنوان هو: ما هو المرجِّح لحدوث العالم في آنٍ خاصٍ من الزمان.

قلنا إن الفلاسفة يثبتون قِدم العالم من طريقَين. أحدهما أن كل حادث مسبوق بقوةٍ وبمادة حاملةٍ لتلك القوة؛ والثاني بالاستناد على العلاقة بين الباري تعالى والعالم باعتبار أنه فعله ومعلوله، بما مضمونه: إن حدوث العالم مستلزم لانفكاكه عن الباري قبل الحدوث؛ لأن الباري تعالى موجود قبل حدوث العالم، والعالم لم يكن موجودًا، وليس المراد من الانفكاك سوى هذا. والحال أن الباري تعالى هو العلة التامة للعالم، وانفكاك المعلول عن علته التامة أمر محال؛ فمن غير الممكن بالتالي

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٠، الصفحات ٤٢٢ إلى ٤٦٠، بتلخيص وتحرير جديدَين.



انفكاك العالم عن الباري تعالى؛ أي إنه من غير الممكن أن يكون العالم حادثًا. يرتبط البحث في هذا الفصل بهذا المضمون؛ أي إنه ناظر إلى علاقة الباري مع العالم، مع فارق أنه يُعتمد هنا على امتناع الترجيح بلا مرجِّح بدل الاعتماد على امتناع انفكاك المعلول عن علته التامة، حيث إن الأمر الأخير لا يُعدّ أمرًا عمليًا في هذا السياق.

بيانه: أنه لا يمكن، عند كلٍّ من الفلاسفة والمتكلمين، أن تكون العلة الموجدة - سواء كانت موجودةً بلا وساطة أو بواسطة - موجودًا طبيعيًا جسمانيًا، بل هي بالضرورة موجود ما وراء طبيعي ومجرد تام.

خاصية هذا الموجود أولًا أن له نسبةً واحدةً إلى جميع أجزاء الزمان وآناته، فلا أرجحية بالنسبة إليه، لأي جزء من الزمان أو لأي آن من آناته من حيث هي كذلك على أجزاء أخرى منه أو على آنٍ أخر منه.

من هنا، فإنه إن أوجد بنفسه موجودًا معينًا في آنٍ خاص، يطرح سؤال مفاده: لماذا لم يوجِد هذا الموجود الخاص قبل ذلك أو بعده؛ ثانيًا يمتاز هذا الموجود بأنه تام وثابت، فلا وجود للنقص فيه ولا يُعد من الحوادث أو الأمور التي تقبل التغير، فإنه إن كان فاعلًا سيكون تام الفاعلية؛ أي إنه لن يكون هناك من جهته أي نقصٍ أو حالة انتظار لإيجاد الفعل.

من الواضح أن مقتضى هكذا فاعل أن يكون فعله ومعلوله أزليًا وقديمًا، إلا في حالة ما إذا كان فعله ذاتًا مشروطًا بشرط حادث أو بشروط حادثة؛ لأنه إن لم يكن الأمر كذلك في غير هذه الحالة، فإن السبب سيكون إما الترجيح بلا مرجِّح وهو محال، وإما أن يكون السبب هو توقف حدوث الفعل على حدوث الفاعل أو على تمامية فعليته؛ بمعنى أن الفاعل كان يعاني قبل حدوث الفعل من نقص في إيجاد



الفعل ثم جُبر هذا النقص فيما بعد، وهذا خلف الفرض. فلا يبقى من هذَين الطريقَين إلا أمر واحد: إما أن يكون فعله أزليًا وقديمًا، وإما أن يكون حادثًا لكنه يجب أن يكون حينذاك محتاجًا - بنفسه - في وجوده إلى شروط تكون من قبيل الشروط في القابل، وهي أمور مادية وحادثة، هذا بالإضافة إلى حاجته إلى الفاعل؛ هذه الشروط لا تكون تامةً أو كاملةً قبل لحظة الحدوث، وتصير كذلك فقط في تلك اللحظة.

يستخدم مصطلح «مرجِّح الحدوث» عادةً في هذا المجال؛ أي في مجال شروط الحدوث؛ في مجال استعداد الأرضية، وتهيِّئها لتحقق المعلول فيها.

أما الآن، فنجد أن العالم فعل الباري تعالى ومعلوله والباري موجود مجرد تام هذا من جهة، من الجهة الأخرى فإن العالم حادث؛ بالتالي فإنه وبالالتفات إلى المقدمة السابقة، يُحتاج في المقام إلى مرجِّح حدوث، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، لأنه يمكن عقلًا السؤال عن السبب الذي دفع الباري تعالى إلى إيجاد العالم في ذلك «الآن» بالخصوص مع أنه تعالى متساوي النسبة إلى جميع أجزاء الزمان وآناته، فلم يوجده قبل ذلك ولا بعده؛ أو يلزم عدم تمامية فاعلية الباري تعالى وحصول التغير في ذاته، والأمران محالان. فالسؤال هو: ما هو هذا المرجّح؟

يجدر التذكير قبل الخوض في الأجوبة التي قدّمها المتكلمون، أنه وبناءً على أن للزمان كما للعالم لحظة بداية وهي لحظة واحدة، فإنه لن يعود هناك أي معقولية لمفهوم «في الزمان السابق على حدوث العالم»، والذي يُعدّ ظرفًا لعدم العالم.

بناءً عليه يُسأل عن المعنى الذي استخدم فيه المتكلمون هذا المفهوم؟ يعنون من ذلك فرض الرجوع إلى غير نهاية في الزمان السابق



وهو المسمّى بـ«الامتداد الموهوم أو الزمان الموهوم». عليه، فإذا ما فرضنا الزمان أزليًا لا بداية له، سيكون جزؤه الذي كان ظرفًا لحدوث العالم واقعيًا، أما الجزء السابق عليه إلى الأزل فسيكون موهومًا وفرضًا ذهنيًا. فالمقصود إذن من الامتداد الموهوم هو الرجوع الفرضي بالزمان الواقعي للعالم إلى الأزل، وهو يشبه بالتمام امتداد فضاء العالم إلى ما لا نهاية عند من يرى أن امتدادات عالم الطبيعة المكانية محدودة ومتناهية، وعلى هذا الفرض، لا يكون مفهوم «الزمان السابق على لحظة حدوث العالم» أمرًا غير معقول على الرغم من كونه أمرًا فرضيًا.

في الحقيقة فإن روح دعوى المتكلمين في أن العالم حادث وأنه معدوم قبل لحظة حدوثه، تكمن في أننا لو فرضنا امتداد زمان العالم باتجاه الماضي إلى غير نهاية، فإننا سنجد حينها أن القسم المتأخر من الزمان عن لحظة حدوث العالم هو ظرف وجود العالم، أما القسم المتقدم على تلك اللحظة فهو ظرف عدم العالم. وعلى هذا النحو، يكون وجود العالم مسبوقًا بعدمه الزماني؛ وبالتالي يكون العالم حادثًا.

من الواضح عدم صحة هذا التوجيه لإضفاء معنًى للحدوث الزماني للعالم؛ لأنه لو كان الامتداد المزبور فقط فرضًا ذهنيًا دون أن يوجد في الخارج، فسيكون بالتالي السبق الزماني لعدم العالم على وجوده سبقًا موهومًا ومجرد فرض ذهني أيضًا، وفي النتيجة سيكون الحدوث الزماني للعالم حدوثًا فرضيًا وذهنيًا لا حدوثًا زمانيًا حقيقيًا، والحال أن الدعوى قائمة على أن الحدوث الزماني حقيقي.

والأدق أن يقول الفلاسفة في نقد المتكلمين: أولًا حدوث العالم فيما لا يزال ليس حدوثًا حقيقيًا، بل حدوثًا فرضيًّا ووهميًّا، وثانيًا فإنه وعلى



فرض كونه حقيقيًا يحتاج إلى مرجّحٍ، وإلا وقع الترجيح بلا مرجّح وهو محال. لكن ما هو هذا المرجّح؟

٤٧-١. جواب الأشاعرة

لم يرَ الأشاعرة من الأساس أن الترجيح بلا مرجّح أمر محال، ليروا أنفسهم في مواجهة سؤال الفلاسفة. بعد الالتفات إلى أن مصطلح «الترجيح بلا مرجح» يختص بالفواعل المختارة، فإن الدعوى في المقام تصير بمعنى أن نفس إرادة الفاعل المختار كافية للترجيح، يصير هذا لو كان للأمور نسبة واحدة إلى ذات الفاعل المختار؛ أي إنها تعد أمرًا كافيًا في تعيين أحد هذه الأمور المتساوية النسبة، والباري فاعل مختار، وبالتالي فإن إرادته هي التي تختار آنًا من بين آنات الزمان المتشابهة ليحصل فيها حدوث العالم، بالاصطلاح؛ فإن إرادته تعالى هي مرجّح حدوث العالم فيما لايزال.

من الممكن أن يُسأل هنا: هل إرادة الباري تعالى حدثت أيضًا في لحظة حدوث العالم، أم أنها أزلية وعين وجوده تعالى؟ قال الغزالي في الجواب عن هذا السؤال دفاعًا عن الأشاعرة، إنه من غير الضروري أن تحدث الإرادة في نفس الزمان الذي يحدث فيه المُراد. أين الإشكال في كون الإرادة حاليةً والمُراد أمرًا يقع في المستقبل؟ كأن نريد اليوم السفرَ غدًا. على أي حال فإن كلًّا من جواب الأشاعرة والغزالي سخيفان، ومن غير الضروري التعرض عليهما.

٤٧-٢. جواب المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى القول بأن مرجح العالم فيما لا يزال هو العلم بالأصلح؛ فالباري بما أنه فاعل مختار، وبما أن فعل الفاعل المختار يتحقق على أساس الحكمة والمصلحة، فإن فعله تعالى يتحقق أيضًا على أساس الحكمة والمصلحة. ببيان آخر، يتحقق فعل الباري على طبق علمه بالنظام الأحسن. فإيجاد الباري تعالى للعالم في آن بالخصوص إنما كان بمقتضى علمه بالنظام الأحسن؛ أي إنه يعلم في علمه الأزلي أن الأصلح والأحسن يكمن في أن يُخلق العالم في هذا الآن.

هذا الجواب أيضًا ليس صحيحًا؛ لأن المصلحة تجد معناها حينما يكون لدينا موجود شاعر هادف يمكنه الوصول إلى أهداف متعددة، يكون كل منها مشروطًا بتحقق سلسلة من الأسباب والمسببات. في مثل هذه الصورة إن بادر هكذا موجود أولًا إلى اختيار أفضل هدف وأفضل غاية بالاستناد إلى العقل، وثانيًا إلى انتخاب أفضل الطرق - من بين المعطيات المختلفة وسلاسل الأسباب والمسببات المختلفة - عقلًا في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف الأفضل، فإنه يقال حينها أن هذا الموجود قد عمل وفق المصلحة؛ فالأصلح هو انتخاب أفضل الأهـداف وأفضل السبل للوصول إلى أفضل الأهداف هذا.

بناءً عليه، حينما يقال إنه ليس في هذا الأمر مصلحة أي إنه لا يخلو من أن لا يكون ذا غاية مناسبة، وبالتالي يوجد غاية أفضل وأكثر عقلانيةً؛ أو من أن لا يكون مناسبًا كطريق للوصول إلى الغاية المرجوة، فيكون هناك طريق أفضل للوصول إلى تلك الغاية؛ وإما أن يجتمع الأمران معًا.

من الواضح وجود مصداق لهذا المفهوم داخل العالم وبالتالي يكون له معنًى حينذاك، لكنه بلا معنًى في كل العالم. فعلى فرض وجود الله



سبحانه دون أن يكون معه أي موجود آخر، وأنه أراد إيجاد العالم، ما المعنى حينها للقول بأن المصلحة في أن يخلق الله العالم في هذه اللحظة لا في لحظة سابقة ولا في لحظة لاحقة؟ بعبارة أخرى، لا معنًى لقولنا أن إيجاد كل العالم في لحظة معينة أفضل من إيجاده في لحظة أخرى.

٣-٤٧. جواب الكعبي

قال الكعبي، وهو أحد المتكلمين، في الجواب إن نفس الزمان هو مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال وفي تلك اللحظة المعينة؛ فلسنا بحاجة إلى البحث عن مرجّح خارج الزمان. ألم يتبنّ الفلاسفة هذا الرأي أيضًا فيما يخص أجزاء العالم؟ فقد ذهبوا إلى أن الأمور مرهونة بأوقاتها؛ بمعنى أن تحقق كل شيء في عالم الطبيعة مرتبط بوصول زمانه، ألا يعني هذا الكلام أن زمان كل شيء هو مرجح حدوثه؟!

فيمكن بالتالي طرح نفس هذه الدعوى فيما يخص كل العالم والقول بأن نفس زمان العالم هو مرجّح حدوثه، لا أي أمر آخر.

والحقيقة أن مراد الكعبي من هذا الجواب أنه لو كان زمان العالم غير متناهٍ من جهة الماضي، ولم يُختم ببداية معينة، ولو كان معنى الحدوث العالم فيما لا يزال أن العالم وُجِد في آنٍ خاصٍ من هذا الزمان اللا متناهي ذي الأجزاء والآنات المتشابهة، لا في لحظة سابقة على ذلك الآن ولا في لحظة لاحقة عليه؛ لوُجد حينها مجال لسؤال: لماذا خلق اللهُ العالم في ذلك الآن بالخصوص لا في آن سابقٍ؟ أو لسؤال: لماذا لم يخلق اللهُ العالم منذ الأزل، مع أن جميع آنات الزمان متشابهة ونسبتها إلى الله سبحانه واحدة؟ ولكان لازمًا بتبع ذلك مشروعية البحث عن أمرٍ آخر



مغاير للعالم وللزمان - وهو المسمى بمرجّح الحدوث - يكون هو السبب في اختصاص حدوث العالم بتلك اللحظة المعينة.

أما والحال ليست كذلك، حيث لا معنًى في الواقع للقبلية ولا للأزلية، فإنه لن يبقى هناك من مجال لهذا السؤال. وسيكون طبعًا البحث حينها عن مرجّحٍ خارجي - نعني به الأمر المغاير للعالم وللزمان - يكون سببًا في الاختصاص المذكور، بحثًا في غير محله؛ بالتالي سيكون حدوثه فيما لا يزال متعينًا وراجحًا بنفسه، وليس المقصود من كون نفس الزمان هو المرجّح لحدوث العالم إلا هذا؛ فنفس كون زمان العالم مختومًا من جهة الماضي بلحظة حدوثه دون أن يكون له امتداد سابق لذلك، هو الذي ينفي معقولية إمكان أي ظرف زماني آخر للعالم، ويعيّن وجود العالم في الزمان الموجود.

هذا ومن الواضح أن فرض كون العالم ممتدًا في الماضي إلى ما لا نهاية دون أن يكون نفس العالم موجودًا في هذه اللا نهائية، أو فَقُل: فرض الزمان الأزلي والعالم اللا يزالي، ليس إلا بمعنى الفرض الخاطئ الذي يقول إن زمان العالم مستقل عن نفس العالم؛ لأنه لو كان زمان العالم تابعًا له أو جزءًا منه، فمن غير الممكن أن يوجد دون أن يكون نفس العالم موجودًا.

بالالتفات إلى هذه النكتة، يمكن القول إن روح الجواب الذي قدّمه الكعبي يرجع في الحقيقة إلى أن طلب المتكلمين للمرجح الخارجي لحدوث العالم فيما لا يزال، قائم على الفرض الخاطئ المتمثل بأن الزمان امتدادٌ أزلي لا متناهٍ مستقلٌ عن العالم الذي وُجد في آن مخصوص منه ووُجِد في قسم خاص منه؛ لأنه فقط من خلال هذا الفرض يمكن



أن يكون هناك من معنًى لفكرة «الزمان السابق للحظة حدوث العالم» ولفكرة «الأزل»، وبتبع ذلك ينفتح مجال المعقولية.

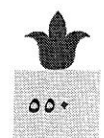
أما سؤال الفلاسفة عن أن الباري تعالى أوجد العالم في القسم الأخير من الزمان وبعد لحظة معينة، لا قبل ذلك بقليل ولا قبله أزلًا أيضًا، هذا مع أن جميع آنات الزمان وأجزائه متشابهة، وبالتالي لا يترجّح أي منها على الآخر باعتبار أن بإمكانها جميعًا أن تكون ظرفًا لوجود العالم أو حدوثه، هذا كله في ظل تساوي جميع أجزاء الزمان وآناته بالنسبة إلى الباري تعالى، فلا مرجح لأحدها على الآخر عنده.

أما المتكلمون فلم يتبنوا فرضًا خاطئًا هكذا. فقد ذهبوا إلى أن الزمان تابع للعالم، يحدث بحدوثه، لا أنه يمتد إلى ما قبل وجود العالم، ونتيجة ذلك انتفاء وعدم معقولية إمكانِ أن يكون هناك ظرف زماني آخر يحدث أو ينوجد فيه العالم؛ وبالتالي يكون هذا الظرف الزماني بنفسه متعينًا وراجحًا لتحقق العالم فيه؛ أي إن الزمان هو بنفسه المرجّح، ولا حاجة إلى مرجّح خارجي. من الواضح أن هذا الجواب أدق من الأجوبة السابقة.

طرح الملا هادي السبزواري[١] - في إطار رده على جواب الكعبي - السؤال عن نفس الزمان: فلنفرض أن زمان العالم هو مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال، لكنه وبناءً على الفرض، فإن نفس زمان العالم حادث فيما لا يزال أيضًا؛ فيمكن بالتالي بعد نقل السؤال إلى الزمان، السؤالُ: ما هو مرجّح حدوث نفس الزمان فيما لا يزال؟ لكن هذا الإشكال مخدوش،

---

(١) انظر: الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، غرر في ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم في ما لا يزال، الصفحة ٨٠.



وجواب الكعبي في الحقيقة يجيب عن هذا الإشكال أيضًا؛ لأنه يمكن للكعبي أن يقول إن هذا السؤال يكون معقولًا وفي محله، في حالة ما إذا كان هناك زمان أزلي مستقل عن العالم ومستقل عن زمان العالم بنحوٍ يكون العالم وزمانه حادثَين في لحظة خاصة من ذلك الزمان.

لكنه لا وجود لمثل هذا الزمان بناءً على الفرض، ومن هنا لا تعود مفاهيم من قبيل «الزمان السابق لحدوث العالم» أو «الزمان السابق لحدوث زمان العالم» وما شاكلها معقولةً، ليُمكن أن يكون بعد ذلك تحققُ العالم في غير «ما لا يزال» معقولًا، ويكون بتبع ذلك السؤال عن سبب اختصاصه في «اللا يزال» - أي السؤال عن المرجّح - معقولًا.

والحقيقة أن جواب الكعبي وبالرغم مما تضمنه من دقة وظرافة، إلا إنه أشبه بالإشكال اللفظي؛ لأنه يمكن للفلاسفة بكل بساطة أن يغيروا في طريقة طرحهم للسؤال، فيقولوا: لماذا لا يمتد طول عمر العالم وزمانه أكثر مما تحقق منه؟ فلو فرضنا مثلًا - بناءً على حدوث العالم والزمان فيما لا يزال - أن طول الزمان المتحقق إلى الآن، أو فقُل عمر العالم، مليار سنة؛ يمكن أن يُسأل هنا وبكل معقولية: لماذا لا يبلغ عمر العالم عشرة مليارات من السنين؟ لماذا لا يبلغ مائة مليار؟ لماذا لم يكن عمره غير متناه، فلماذا لم يكن أزليًا لا بداية له؟ ولماذا ليس مائة مليون أيضًا؟ أليست جميع هذه المُدد والامتدادات لعمر العالم معقولةً وممكنةً في حد نفسها؟

بعبارة أخرى، أليس من الممكن والمعقول أن يكون تحقق هذا الامتداد بنفسه بمقدار أقل أو أكثر من مليار سنة، أو حتى أن يكون بلا نهاية؟ ألا تتساوى جميع هذه الامتدادات الزمانية المعقولة الممكنة مع أطوالها المختلفة بالنسبة إلى الله؟ فلماذا تحقق من جميع هذه

الاحتمالات عمر وامتداد معين؟ باختصار، لماذا لم يمتد العالم وزمانه مقدارًا أكبر مما هو حاصل الآن؟ لا شك بأنه لا بد في ذلك من مخصص ومرجّح، وإلا فإنه سيكون ترجيحًا بلا مرجّح، وهو محال.

إذا طرحنا الأمر على هذه الشاكلة فإن جواب الكعبي لن يكون في محله، لكننا سنواجَه بجواب نقدي يمكن استنباطه من أبحاث الغزالي[1]، ولأجل هذا سنطرحه تحت عنوان «جواب الغزالي».

٤-٤٧. جواب الغزالي

يقارن الغزالي البُعد الزماني للعالم بأبعاده المكانية. فالفلاسفة يعتقدون بأن أبعاد العالم محدودة؛ بمعنى أنه لا يمكن لعالم الطبيعة في ذاته أن يكون قابلًا لامتداد أكثر من هذا المقدار؛ فالعالم في ذاته محدود مكانًا. يمكن السؤال بناءً على مقارنة الغزالي: لماذا لا يمكننا أن نثبت نفس هذا الكلام للبعد الزماني للعام؟ أي أن يدّعى أن العالم في ذاته محدود زمانًا أيضًا؟ وفي الحقيقة فإن نزاع الفلاسفة والمتكلمين يرجع من وجهة نظر الغزالي إلى سؤال عن أن الزمان هل هو متناهٍ أيضًا كالمكان؟ وهو يقول، نحن مدّعو حدوث العالم، نقصد من ذلك أن العالم كما هو متناهٍ في أبعاده المكانية، فإنه متناهٍ في أبعاده الزمانية أيضًا؛ لا أن وجود العالم مسبوق بعدمه الزماني لنواجه الإشكال في المقام[2].

من الواضح أن الإشكال يغير شكل السؤال من الأصل. فالفلاسفة يسألون المتلكمين: ما هو المرجّح الذي قدّر تناهي البعد الزماني للعالم بهذا المقدار المعيّن؟ يعيد الغزالي السؤال إلى الفلاسفة بالاستناد إلى

(١) انظر: الإمام محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، الصفحة ٥٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه.



رأي الفلاسفة في مسألة تناهي الأبعاد المكانية للعالم، فيقول: إن فُقد المحذور في كون العالم متناهيًا ومحدودًا في أبعاده المكانية مع كونه فعلًا لله تعالى، فلماذا يكون هناك محذور في كون العالم محدودًا أيضًا ومتناهيًا في بعده الزماني؟ ما الفرق الذي دفع الفلاسفة إلى القول بجواز التناهي والمحدودية في البعد المكاني واستحالته في الزماني؟ من الواضح أن السؤال هنا لم يعد ناظرًا إلى المرجّح والمخصص؛ فهو منصب على الفرق بين البُعد المكاني والبُعد الزماني.

وقد بحثوا الإجابة عن هذا السؤال في الفلسفة تحت عنوان: «في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود». والمقصود من الطرف هو النهاية والحد. بالإجمال، فلأن الكلام واقع في أن الزمان لا يقبل في ذاته التناهي، بعكس المكان الذي يقبل التناهي في ذاته.

٤٧-٤-١. جذور الاختلاف بين الزمان والمكان من جهة التناهي

يرجع الاختلاف بين الزمان والمكان - بحيث إن الأول غير متناه ذاتًا بعكس الثاني - إلى خاصية أن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ومراتبه ذاتيةٌ في وجود الزمان، كتقدم البارحة على اليوم واليوم على الغد، على العكس من التقدم والتأخر بين أجزاء المكان ومراتبه الامتدادية.

يرجع هذا الاختلاف بدوره إلى أن العلاقة بين أجزاء الزمان ومراتبه، علاقة قوةٍ وفعل: فكل جزء من أجزاء الزمان هو قوة الجزء التالي، والجزء التالي هو فعلية الجزء السابق، أما أجزاء المكان فلا يملكون مثل هذا النوع من العلاقة. وبموجب هذا النوع من العلاقة بين أجزاء الزمان يكون الجزء الحالي فعليةً كانت قوتها موجودةً في السابق؛ هذه القوة هي نفس الجزء السابق. كما أن الجزء السابق كان فعليةً سبقها قوتها؛ تلك



القوة هي الجزء السابق عليها و...؛ أي إن كل جزء من الزمان مسبوق بالضرورة بقوة نفس هذا الجزء المتمثلة بالجزء السابق عليه، ومن غير الممكن أن نصل إلى جزءٍ من الزمان لا يكون مسبوقًا بقوته السابقة وبالنتيجة مسبوقًا بجزءٍ سابق عليه. أما أجزاء الامتداد المكاني فليست كذلك.

من هنا، كان أحدهما متناهيًا بالذات والآخر غير متناهٍ بالذات. وبالنتيجة، يكون قياس الامتداد الزماني على الامتداد المكاني من هذه الجهة قياسًا مع الفارق، وقياسًا خاطئًا.

٤٧-٥. الاستنتاج

يتضح مما مر أن البحث الصحيح حول الزمان يجب أن يطرح بطريقة يكون ناظرًا فيها إلى الماضي، فنقول: هل هناك وجود لحركة لا متناهية أم لا؟ وهل سلسلة حوادث الماضي متناهية أم لا؟ بعبارة أخرى، هل لهذا العالم نقطة ابتداءٍ وشروع أم لا؟ كما أن البحث الصحيح عن المكان يمكن أن يطرح على النحو التالي: هل لأبعاد العالم نهاية أم لا؟

عدّ الحكماء المكان متناهيًا بعكس الزمان الذي عدوه غير متناه، وذهبوا إلى أن الاختلاف بينهما في أن مراتب الأبعاد المكانية متشابهة أما مراتب البُعد الزماني فغير متشابهة.

كل مرتبة في البُعد الزماني هي قوة بالنسبة إلى المرتبة اللاحقة وهي فعلية بالنسبة إلى المرتبة السابقة عليها، ومن هنا يقع في مراتب الزمان فرض السابق واللاحق، ولهذا السبب أيضًا يأتي سؤال أنه هل للزمان بداية أو لا؟ بناءً عليه، فإن التقدم والتأخر في المكان تقدم وتأخر اعتباري بينما هو في الزمان حقيقي.

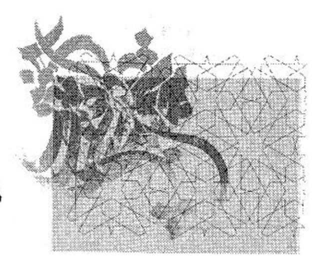


هذا وانطلاقًا من أن كل حركة هي منشأ لزمان ما، ومن أن جميع الحركات التي نعرفها لها بداية؛ فإن لجميع الأزمنة التي نعرفها بدايةً، وبالتالي فإن البحث في الزمان الذي ليس له بداية، هو بحث عن أنه هل هناك وجود لحركة تكون بلا بداية، أم لا.

ذهب القدماء إلى أن حركة الفلك هي كذلك؛ لكنه ما الذي ينبغي أن يقال بغض النظر عن حركة الفلك؟ هل هناك وجود لحركة متجانسة دائمة، أم لا؟ هذا سؤالٌ ينبغي أن تُطلب إجابته في بحث الحركة من الكتب الفلسفية المفصلة.



٤٨
عوالم الوجود الكلية[١]



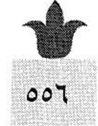
٤٨-١. معنى «العالم» في الفلسفة

من المسائل التي طرحت في أبحاث فعل الباري تعالى، مسألة عوالم الوجود الكلية. مقصودنا من «العالم»، هو الموجود أو الموجودات التي تحتل مرتبةً خاصةً من مجموع الوجود؛ بنحوٍ تكون فيه محيطةً بما تحتها ومحاطةً بما فوقها.

لا مانع من الجهة اللغوية من إطلاق لفظ «العالم» على نوع خاص أو على أنواع معينة تكون مندرجةً تحت جنس ما، وذلك باعتبار توفرها على نظام خاص في حياتها وحالاتها؛ كأن يقال مثلًا «عالم النمل»، «عالم النحل»، «عالم الحشرات»، «عالم لحيوان»، عالم النباتات»، «عالم الأرض»، «عالم السماوات» وما شاكل ذلك. ويُحتمل - كما ذكر بعض المفسرين - أن يكون تعبير «رب العالمين» الوارد في **القرآن الكريم** ناظرًا إلى ما هو شبيه بهذا المطلب. تطلق كلمة «عالم» في الاصطلاح الفلسفي على الموجود أو الموجودات التي تشغل مرتبةً خاصةً من

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٥٦ إلى ١٠٦١.



مراتب هذا الوجود الكلي؛ بنحوٍ تكون محيطةً ومسلطةً على جميع ما دونها ومحاطةً من قبل ما فوقها. بناءً على هذا الاصطلاح، تُعدّ جميع الأجسام والجسمانيات في هذا العالم - على الرغم من كونها أجناسًا وأنواعًا متعددةً - عالمًا من العوالم؛ لأنه لا إحاطة وجودية لأي جنس من الأجناس ولا لأي نوع من الأنواع بالأجناس والأنواع الأخرى.

من هنا، كانت جميع موجودات الطبيعة واقعةً من وجهة نظر الفلاسفة في عرض بعضها لا في طول بعضها. طبعًا لا يخلو الأمر من نوع طولية في البين؛ تلك الطولية الموجودة بين الجماد والنبات والحيوان والإنسان، لكنها طولية خارجة عن بحثنا لأنها لا تسلتزم إحاطةً وجوديةً.

٤٨-٢. عوالم الوجود الكلية

أما الآن فنقول إن الثابت لنا بالحس والعيان هو عالم الطبيعة. وقد استخدم الحكماء كلمة «الناسوت» للتعبير في اصطلاحاتهم عن هذا العالم حينما كانوا يضعونه في قبال العوالم الأخرى.

أما العالم الآخر الثابت لنا عن طريق الدليل والبرهان فهو عالم الألوهية؛ أي الوجود المقدس للواجب بالذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية.

طبعًا، الموجود في مرتبة ذات الواجب هو وجودٌ إطلاقي واحد وفقط، لكن هذا الوجود الواحد يشكل لوحده عالمًا، بل أعظم العوالم؛ لأن ذات الحق تعالى محيطة بجميع العوالم ما دونها، فلا تخرج ذرة من الوجود عن إحاطتها القيومية.



وبعبارة ابن سينا في إلهيات **الشفاء** فإن: «العالم الربوبي عظيم جدًا»[١]. يسمى هذا العالم اصطلاحًا بعالم «اللاهوت». فالثابت والقطعي هو وجود هذَين العالمَين؛ لكنه يبقى هنا من وجهة نظر الفلاسفة سؤالَين اثنَين:

١. هل يوجد عوالم أخرى بين عالمَي الألوهية والطبيعة، أو لا؟ أي إن العالم المحيط بعالم الطبيعة بلا واسطة، والموجد والمدبّر بلا واسطة هل هو عالم الألوهية، أم أن هناك عالمًا آخر أو عوالم أخرى تقع بين هذَين العالمَين؟ طبعًا من الواضح أنه على فرض وجود هكذا عالم أو عوالم، فإنه سيكون محاطًا بعالم أعلى منه، أي بعالم الألوهية، وسيكون محيطًا بالعالم الأدنى منه، أي بعالم الطبيعة.

٢. هل هناك وجود لعالم أدنى من عالم الطبيعة، أم لا؟ أي إنه هل يوجد مرتبة من الموجودات يكون عالم الطبيعة محيطًا بها وموجدًا ومدبّرًا لها، أم لا؟

من البديهي أنه لا معنًى لفرض عالم أعلى من عالم الألوهية؛ لأن عالم الألوهية عالم الإطلاق والوجوب الذاتي واللا محدودية. لا يُتصور «مِثْل» لواجب الوجود حتى يمكن أن تصل النوبة بعد ذلك إلى ما فوقه والمحيط به، وعليه فلا يطرح السؤال هنا عن وجود مثل هذا العالم. السؤال المطروح هنا: هل هناك عوالم متوسطة بين عالم الألوهية وعالم الطبيعة، أم لا؟ والسؤال الآخر: هل هناك عالم أدنى من الطبيعة، أم لا؟

---

(١) حسين بن عبد الله ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق العلامة حسن زاده آملي (قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم - مركز انتشارات، لا طبعة، ١٣٧٦ هـ. ش.)، الصفحة ٣٩٢. (المترجم).



جواب الفلاسفة عن السؤال كان بسيطًا وقاطعًا: لا يمكن للعالم الأدنى من عالم الطبيعة أن يكون موجودًا؛ لأنه أولًا يستلزم أن تكون المادة الطبيعية قادرةً على إيجاد شيءٍ من كتم العدم، وقد أقاموا الأدلة على أن تأثير الأجسام والطبيعة من نوع التحريك لا من نوع الإيجاد؛ ثانيًا، عالم الطبيعة هو عالم القوة والفعل والمادة والصورة والحركة والزمان والمكان، ولا يمكن تصور موجود وجـوده أضعف من القوة والفعل والمادة والزمان والمكان، وهي الأمور التي خلط فيها الوجود بالعدم.

لكن الجواب عن السؤال الأول امتاز بشيء من الصعوبة. استدل الحكماء في أكثر أجوبتهم عليه بذات واجب الوجود وببساطته، وبالسؤال عن نوع الموجود الذي يمكن أن يصدر بلا واسطة عنه تعالى، وادعوا أنه يجب أن يكون الصادر الأول أكمل الممكنات وأبسطها، وأنه لا يمكن لهذا الموجود إلا أن يكون مجردًا عن المادة والزمان والمكان. طبعًا يتمتع هذا الموجود بماهية ما؛ لأن التمتع بالماهية لازم المعلولية. سمّوا هذا الموجود في الاصطلاح بـ«العقل»، وأطلقوا على عالم العقل أو العقول اصطلاح «الجبروت».

وقد تمت الاستفادة في بعض الأدلة من قاعدة «إمكان الأشرف» ويمكن لكلام كثير أن يثار حولها، واستفيد في بعض الأدلة من وجود الإنسان على أنه نموذج عن كل عالم الوجود.

إذا تلقينا أدلة الحكماء على وجود العقل، فإننا سنكون أمام سؤال آخر: هل الموجود المجرد المسمى بـ«العقل» واحدٌ أم أنه متعدد بحيث يكون لدينا الكثير من الموجودات ويكون الجميع عقلًا؟ بناءً على وجود العقول المجردة، هل تقع العقول في طول بعضها فيكون كل منها في



الحقيقة عالمًا، أم أنها في عرض بعضها، أم أن بعضها في طول بعض وبعضها في عرض بعض؟

وقد سلك الحكماء في إثبات العقول الطولية أو العرضية مسالك مختلفةً لم تقع يومًا محلًا للاتفاق. كان البناء على هيئة بطليموس سببًا في اعتقاد الحكماء بسلسلة من العقول الطولية التي يصل عددها إلى العشرة. تقوم نظرية «العقول العشرة» التي قبِلها أغلب المشائين ومنهم الخواجة نصير الدين الطوسي ورفضها جميع الإشراقيين، على هذه الأصول والنظريات.

دافع الإشراقيون عن العقول العرْضية، عادّين كل نوع من عالم الطبيعة مندرجًا تحت تأثير وتدبير أحد تلك العقول العرْضية. فهنا الإطار الذي ظهرت فيه الفرضية المعروفة «أرباب الأنواع» أو «المثل الأفلاطونية» في شكلها الإسلامي والإشراقي.

والحقيقة إن مجال البحث في العوالم المتوسطة بين عالم الألوهية وعالم الطبيعة ليس بالمجال المفتوح للفلسفة؛ وبالخصوص للفلسفة المشائية، وقد بحث الفلاسفة الإشراقيون هذا البحث بشكل أفضل من الفلاسفة المشائين، أما العرفاء فكانوا أفضل من الاثنَين فيه. والحقيقة أيضًا أنه يجب في هذا المجال أن يكون الميدان منحصرًا في المكاشفة والإشراق والوحي.

من جهة الوحي الإسلامي فإن القدر المسلّم وجود موجودات تسمى بـ«الملائكة»، هي أقرب إلى ذات الباري تعالى من موجودات الطبيعية، وهي قاهرة ومسيطرة على عالم الطبيعية أيضًا. ولا كلام طبعًا في أن ذات واجب الوجود أقرب إليه تلك الموجودات من غيرها؛ لأنه يحيط بكل



شيءٍ إحاطةً ذاتيةً وقيوميةً: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْۚ﴾[1]. فالكلام في قرب الموجودات وبعدها من ذات الحق.

يرى الإسلام وجوب وضرورة الإيمان بوجود الملائكة. الملائكة هم واسطة الوحي، واسطة العلم، واسطة الرزق، واسطة الخَلق، واسطة الإحياء والإماتة أيضًا.

اعتقد الفلاسفة الإشراقيون كما العرفاء - وهو المؤيد من النصوص الإسلامية أيضًا - بوجود عالم آخر غير عالم العقول المجردة، يتوسط عالم العقول وعالم الطبيعة: إنه عالم المثال المقداري. يسمى هذا العالم اصطلاحًا بعالم «الملكوت». يعدّ هذا العالم مجردًا عن القوة والحركة والزمان والمكان، لكنه ليس مجردًا عن الأبعاد الجسمانية. فهذا العالم جسماني لكنه ليس ماديًا.

من الأدلة على وجود عالم العقل وعالم المثال، الاستدلال بوجود الإنسان، وقد تقدمت الإشارة لذلك. فاستنتجوا من كون أن للإنسان مراتب، فله مرتبة (جسمه) طبيعة، ومرتبة أخرى (قوة الحس والخيال) مثال، ومرتبة ثالثة (قوة العقل) عقل؛ ومن أن الطبيعة ليست قادرةً على إيجاد مرتبة أعلى من نفسها، أي مرتبتا المثال والعقل؛ نتيجةً مفادها أن كل مرتبة من الإنسان معلولة وتابعة لعالَم من سنخها؛ فيوجد خارج الإنسان أيضًا عالما المثال والعقل بالإضافة إلى عالم الطبيعة.

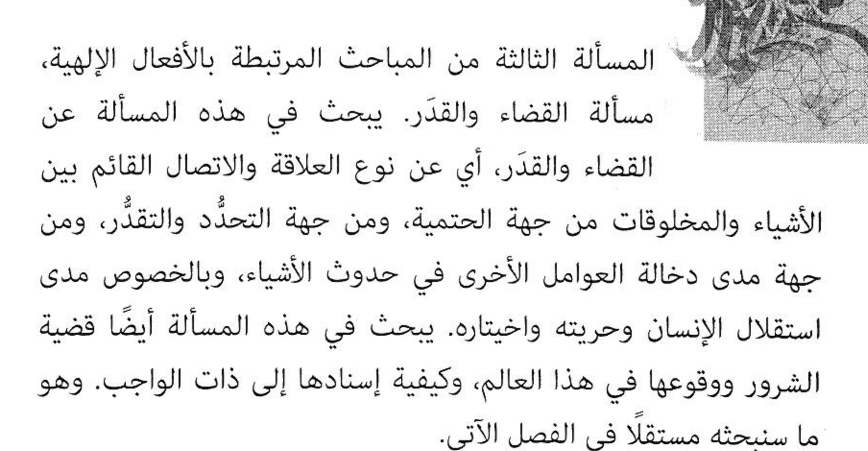
---

(١) سورة **الحديد**، الآية ٤.



طبعًا، كما أشرنا سابقًا فإنه من الأفضل في معرفة هذه العوالم الرجوع إلى ما جاء من قِبل الوحي والنبوة، أو أن يُستمد العون في ذلك من الضمير والباطن والمكاشفة والشهود، كما يفعل ذلك رجال السلوك.

٤٩
القضاء والقدر[١]



المسألة الثالثة من المباحث المرتبطة بالأفعال الإلهية، مسألة القضاء والقدَر. يبحث في هذه المسألة عن القضاء والقدَر، أي عن نوع العلاقة والاتصال القائم بين الأشياء والمخلوقات من جهة الحتمية، ومن جهة التحدُّد والتقدُّر، ومن جهة مدى دخالة العوامل الأخرى في حدوث الأشياء، وبالخصوص مدى استقلال الإنسان وحريته واختياره. يبحث في هذه المسألة أيضًا قضية الشرور ووقوعها في هذا العالم، وكيفية إسنادها إلى ذات الواجب. وهو ما سنبحثه مستقلًا في الفصل الآتي.

يوجد الكثير من الأبحاث التي يمكن طرحها فيما يرتبط بالقضاء والقدَر، لكننا سنتعرض هنا لثلاثة أمور فقط، هي كالتالي:

١. معنى القضاء والقدَر.

٢. الأشاعرة والمعتزلة والإمامية ومسألة القضاء والقدَر.

٣. عدم إمكان التغير في القضاء وإمكانه في القدَر.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٦٣ إلى ١٠٧٣.

٤٩-١. معنى القضاء والقدَر

«القضاء» لغةً هو الفصل في الشيء؛ سواء كان بالفعل أو بالقول؛ وسواء نُسب إلى الباري تعالى أو إلى غيره.

هذا وكثيرًا ما تستخدم كلمة «القضاء» في معنى الحكم. والظاهر أن ذلك لجهة أن الحكم يشكل نهايةً لسلسلة من المجريات وقاطعًا لها.

طبعًا لاتقع هذه الكلمة مرادفًا لكلمة الحكم؛ لأنها تستخدم في بعض الموارد الذي لا يكون فيها صحيحًا استخدام كلمة الحكم مطلقًا، على الرغم من أنه يصح استبدال كلمة قضاء بكلمة «حكم» في الكثير من الموارد، وهي الموارد التي يكون فيها حكمٌ تشريعي أو تكويني سببًا في الفصل في الأمور.

بناءً عليه، يكون المعنى اللغوي للقضاء الإلهي في حوادث العالم، أن هذه الحوادث تجد الحتمية والقطعية من جهة ذات الحق تعالى، فيكون الحكم القطعي للباري فيها بأن تكون كذا أو تكون كذا.

كما أن المعنى اللغوي للتقدير الإلهي هو اكتساب الأشياء لمقاديرها من جهة الباري تعالى. ولأن الباري تعالى فاعل بالعلم بالمشيئة وبالإرادة، فإن القضاء والقدَر يرجعان إلى العلم والإرادة والمشيئة الإلهية.

٤٩-١-٢. المعنى الفلسفي للقضاء والقدَر

عدّ الفلاسفة المسلمون القضاء الإلهي فعلًا من أفعال الباري تعالى هذا أولًا، أما ثانيًا فقد عدّوه أمرًا عامًّا يشمل جميع الأشياء. عادةً ما عرّفوا القضاء الإلهي بالتالي: القضاء الإلهي عبارة عن وجود جميع الأشياء بنحو بسيط في عالم العقل. عالم العقل أولًا: مخلوق للباري تعالى، لكن



بالإبداع لا بالتكوين؛ ثانيًا: نسبته إلى عالم التكوين نسبة العلة إلى المعلول؛ ثالثًا: لا يوجد في هذا العالم أي حادثة لا يكون لها وجود علمي في ذلك العالم بحيث يكون وجودها العيني ناشئًا من نفس وجودها العلمي. أما القدَر فبمعنى المقدار، والقدَر الإلهي هو النسبة القائمة بين حدود الأشياء وبين ذات الباري تعالى.

يرجع عند الحكماء - بناءً على هذا التفسير - كل من القضاء والقدّر إلى العلم الإلهي. لكن العلم الإلهي (سواء كان علمًا في مرتبة الذات أو علمًا في مرتبة الفعل كما ذهب إليه الحكماء) يسمى «قضاءً إلهيًا» من جهة أنه مؤثر في وجود الأشياء وإيجادها والحكم بوجودها ومن جهة أن الأشياء تحوز الحتمية والضرورة بموجبه. كما أنه (العلم الإلهي أو مرتبة منه) يسمى «قدَرًا» من جهة انتساب حدود الأشياء والمقادر إليه.

يقال لهذا النوع من القضاء والقدَر «القضاء والقدَر العلمي». باختصار وبالبناء على ما مر، يكون القضاء العلمي عبارةً عن العلم الإلهي من جهة كونه منشأً لحتمية الأشياء وضرورتها، أما القدَر العلمي فعبارة عن العلم الإلهي من جهة كونه منشأً لحدود الأمور ومقادريها.

يستخدم القضاء والقدَر أحيانًا في أعيان الأشياء أيضًا، ويسمى حينها بـ«القضاء والقدَر العيني». يكون «القضاء الإلهي» في هذه الحالة عبارةً عن نفس ضرورة الأشياء وحتميتها من جهة انتسابها إلى واجب الوجود، و«القدَر الإلهي» عبارة عن نفس تعيّن وجود الأشياء ونفس مقدار وجودها من جهة انتسابها إلى واجب الوجود.

٤٩-٢. الأشاعرة والمعتزلة والإمامية ومسألة القضاء والقدر

يرى الأشاعرة عموم القضاء والقدَر الإلهي؛ أي إنهما يشملان جميع الأشياء؛ فلا يخرج شيء عن محوطة القضاء والقدَر الإلهيين. أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى القول بخروج بعض الأمور عن هذه المحوطة، وبالخصوص أفعال الإنسان الاختيارية، معتبرين أن عقيدة الأشاعرة في عموم القضاء والقدَر الإلهي تستلزم الجبر وتخالف العدل الإلهي. أما الأشاعرة فاعتبروا أن عقيدة المعتزلة فيما يخص عمومية القضاء والقدَر شركًا.

ذُكر في الكتب الكلامية أنه قد دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي على الصاحب بن عبّاد الوزير المعروف، وقد كان عنده أبو اسحاق الإسفراييني ذو المسلك الأشعري. وأول ما وقعت عين القاضي على أبي إسحاق قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء. يريد من ذلك الغمز بأنه مع الاعتقاد بعمومية القضاء والقدَر يَعدُّ الأفعال القبيحة من القضاء الإلهي أيضًا والحال أن الباري تعالى منزّه القبائح. بعبارة أخرى، يريد القول بأن عقيدة أبي اسحاق مخالفة لمبدأ العدل الإلهي.

أجابه أبو إسحاق فورًا: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. في ذلك إشارة إلى أنه مع اعتقادك أيها القاضي بعدم عمومية القضاء والقدَر فإنك ستذهب إلى أن هناك أمورًا تحدث في مُلك الباري على خلاف مشيئته. بعبارة أخرى، يريد القول بأن عقيدتك مخالفة لأصل التوحيد (التوحيد في الأفعال).

ولطالما استهدف الأشاعرة والمعتزلة بعضهم البعض نقدًا في هذا السياق. فتمسك المعتزلة بأصل العدل عادّين الأشاعرة مناهضين للعدل، وتمسك الأشاعرة بأصل التوحيد (التوحيد في الخالقية والتوحيد في الأفعال) عادّين المعتزلة منحرفين عن التوحيد.

والحقيقة أن المذهب الوحيد الذي تمكن من أن يكون من أهل العدل في نفس الوقت الذي كان فيه من أهل التوحيد، والذي تمكن من الجمع بين توحيد الـذات، والصفات، والأفعال، هو مذهب أهل البيت عليهم السلام

تم في هذا المذهب حل مشكلة التضاد بين أصل العدل وأصل التوحيد في الخالقية، وهو الإشكال الذي لم يتمكن أي صاحب مذهب آخر من حلّه.

٣-٤٩. عدم قابلية القضاء للتغيّر وقابلية القدَر للتغيّر

سبق أن قلنا إن نظام العالم نظامٌ عليّ - معلوليّ، وأن لكل معلول علة خاصة. أشرنا أيضًا إلى أن لمعلول يكتسب ضرورة وجوده من علته، كما يكتسب تعيّن وتقدّر وجوده من علته أو من علله. وقد ثبَت في محله أن العلم والإرادة والقضاء الإلهي توجب وجود كل شيء عن طريق علته الخاصة، هذا من جهة. من الجهة الأخـرى، ثبت أيضًا أن الموجودات المجردة تختلف عن الموجودات المادية في أن المجردات تستند إلى علة بسيطة، وأنه ليس لها أي شروط فاعلية أو قابلية.

أما الأمور المادية فإنها تحتاج بالإضافة إلى العلة الموجدة البسيطة، إلى سلسلة من الشروط الإعدادية والقابلية. من الممكن لهذه الشروط أن تتغير، وتتغير بالتالي حالة الشيء.

ببيان آخر، فإنه لا يمكن في المجردات أن يوجد أكثر من نوع خاص واحد من الوجود، أما في الماديات فإنه من الممكن أن يكون هناك أكثر نوع واحد خاص من الوجود. فالمادة الطبيعية تمتلك استعدادًا للخضوع للعلل والعوامل المختلفة، بحيث تكون الحلة والكيفية والأثر المترتب



على خضوعها لبعض تلك العلل والعوامل مختلفًا عنه في حال خضوعها لعلل وعوامل أخرى. بالنسبة إلى المادة الطبيعية نجد أننا أمام آلاف الـ«إذا»، أما في المجردات فلا نجد أي «إذا» أصلًا.

بالالتفات إلى المطلب الذي بيناه أعلاه، يمكن القول إنه في المجردات التي لا يمكن أن نكون إلا أمام نحوٍ واحد من وجودها، والتي لا تقع تحت تأثير العلل مختلفةً، يكون القضاء والقدَر حتميًا وغير قابل للتغيّر؛ لأن مصير المعلول بيد علته، والمجردات لا شغل لها إلا مع سلسلة واحدة من العلل دون أن يكون أي إمكانية لحلول سلسلة أخرى مكان هذه السلسلة.

بالتالي فإن مصير المجردات حتمي والقضاء والقدَر فيها غير قبال للتغيّر؛ أما في الماديات، التي يمكن أن يكون لها آلاف الحالات والآثار المختلفة، والتي تقع تحت قانون الحركة والتي يمكن أن تسلك العديد من الطرق، فإن القضاء والقدَر فيها غير حتمي؛ أي إنه لا يعيِّن قضاء وقدَر واحد مصيرها، بل نلاحظ أن بانتظارها العديد من الأقضية والأقدار والعديد من المصائر. فكلما لاحظنا سلسلةً من العلل نجد إمكانية أن يحل محلها سلسلة أخرى، وطبعًا سيكون هناك مجال لمصير آخر في البين؛ فمصيرها غير حتمي إذن، وبالمقدار الذي يكون هناك «إذا»، يكون هناك إمكان للتغيّر والتبدّل ولإمكان القضاء والقدَر.

بعبارة أخرى، إذا ما نظرنا إلى ما هو واقع في عالم الوجود وإلى ما يقع، فإنه لن يكون هناك أكثر من نوع واحد من القضاء والقدَر؛ أي إن للأشياء قضاءً وقدرًا حتميًا باستنادها إلى أسبابها وعللها التامة؛ لكن مع هذا، فإنه لدينا نوع من الضرورة المشروطة والقدَر المشروط الصادق



واقعًا في موارد الموجودات المادية، وهو أنه «لو كان كذا، لأمكن أن يصير كذا».

ويمكننا بيان هذا المطلب بصورة أخرى أيضًا: القضاء حتمي ولا يتغيّر أما القدَر فغير حتمي ويمكن أن يتغيّر. بيانه، إن نسبة وجود الأشياء إلى عللها التامة الضرورةُ والقطعية، أما نسبتها إلى ذواتها وإلى عللها الناقصة فاللا ضرورة (الإمكان)، فنسبة وجود الأشياء إلى عللها الموجدة نسبة الفعلية والكمال، أما نسبة وجودها إلى عللها وشرائطها الإعدادية والقابلية فنسبة النقصان والمحدودية.

بعبارة ثانية، كل كمال تملكه الأشياء إنما هو من جهة عللها المفيضة والموجدة، وكل نقص وحد وتقدّر لها فإنما هو من جهة شروطها القابلية. فالقدَر والتقدّر ناشئ من الشروط القابلية. وقد قلنا سابقًا إنه يمكن لبعض الشروط القابلية والمادية أن تحل محل بعض آخر منها. عليه، يكون القابل للتغيّر والتبدل هو قدَر الأشياء، لا قضاؤها الذي يُعدّ أمرًا حتميًا لا يتخلف.

جاء في الرواية: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَدَلَ مِنْ عِنْدِ حَائِطٍ مَائِلٍ إِلَى حَائِطٍ آخَرَ فَقِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ تَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ قَالَ أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ[1].

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٥، الصفحة ١١٤. (نقلنا الرواية كما هي في المصدر الروائي، أما المصنف فنقل عين المعنى بالألفاظ - المترجم).





٥٠
الشرور(١)

تُعدّ مسألة الشرور من المسائل الفلسفية المهمة. وقد أوجب وجود الشرور - من قبيل: الموت، الأمراض، المصائب، البليات، الفقر، الألم والأذى، القبائح، عدم المساواة والتمييز في الخِلقة وفي الاجتماع، الحروب والنزاعات للبقاء على قيد الحياة، وفي الختام وجود الشيطان والنفس الأمارة - الإشكال من قبل البعض على النظام الأحسن وعلى الحكمة الإلهية البالغة، والقول بأنه لو كان العالم مُدارًا على طبق الحكمة الإلهية البالغة ولو كان نظامًا أحسن، لما كان ينبغي للأمور اللغوية والباطلة أو للأمور الضارة أن تكون موجودةً فيه.

وقد كانت الشرور سببًا أيضًا في ميل البعض إلى الثنوية. دليلهم على ذلك، أن موجودات العالم بما أنها منقسمة بين خيرات وشرور، وهما قسمان متباينان تباينًا ذاتيًا وبالتالي لا يمكن أن يصدرا عن مبدأ واحد؛ فلا بد بالتالي أن يكون لكل قسم منهما مبدأ ومنشأ مختلف.

---

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ٩٢٧ إلى ٩٣٢.



طبعًا أنتجت الشرورُ فكرة الثنوية عند الأشخاص الذين يرون أن لمبدأ العالم شعورًا وإرادةً. فادّعوا أن من غير الممكن أن يكون الموجود المريد للخير ذاتًا، مريدًا للشر، وأن من غير الممكن أن يكون الموجود المريد للشر ذاتًا، مريدًا للخير. فللعالم مبدآن: أحدهما خير محض، ولا يريد إلا الخير؛ وثانيهما شر محض، ولا يريد إلا الشر والفساد.

أما في منطق الذين لا يقولون بالشعور والإدراك في مبدأ الوجود أو في مبادئه ولا يعتقدون بأن مبدأ العالم أو مبادئه تميّز الخير من الشر وتشخصه، فلا حاجة إلى فرضية الثنوية.

الفكرة الأخرى التي نتجت عن الشرور، هي الخدشة في العدل الإلهي: فعدم المساواة في الخِلقة وفي عالم الاجتماع لا تتناسب مع العدل الإلهي. وتُعدّ الفلسفات القائمة على التشاؤم - الموجودة في جميع الأزمنة والعصور - نتيجةً للشرور.

وقد ركّز الفلاسفة والحكماء الإلهيون على ثلاث مسائل في مقام حل شبهة الشرور:

١. حقيقة الشرور ومنشأها؟

٢. عدم إمكان تفكيك الخيرات عن الشرور، وغلبة الخيرات على الشرور.

٣. الآثار المفيدة للشرور، وأن كل شر يتعقبه خير.

٥٠-١. حقيقة الشرور

يمكن بالسبر والتحليل والتقسيم العقلي إثباتُ أن الشر ينشأ من العدم، لا من الوجود؛ فالشر إما بنفسه عدمٌ، كالعمى، الفقر، الضعف، عدم



التساوي، القبح، الكِبَر والموت (باعتبار)، وإما أنه منشأٌ للعدم والفقدان، كالموجودات المؤذية، الآفات، البلايا، الظلامات، التعدي على حقوق الآخرين، السرقات، الفحش، ومن هذا القبيل أيضًا الأخلاق الفاسدة، كالكِبْر، الحسد والبخل.

الموت والفقر والضعف والكِبَر والعجز والقبائح شرور من جهة أنها فقدان للحياة والثروة والقوة والشباب والجمال؛ فالفقدان هو الشر. تُعدّ الموجودات المؤذية والآفات والبلايا وأمثال ذلك شرًا من جهة أن وجودها يؤدي إلى سلب الحياة والنعمة. فيمكننا القول بالتالي إن الوجود مطلقًا خيرٌ، والعدم شرٌ.

طبعًا لا يتصف كل عدمٍ بأنه شرٌ. يتصف بالشر من الأعدام تلك التي تكون عدم ملكةٍ؛ ففي كل موردٍ يكون لدينا فيه موجود يملك استعدادًا لكمال خاص، ولم يظهر فيه ذلك الكمال أو كان ظاهرًا فيه ثم انعدم لأسباب معينة، يكون عدم هذا الكمال - الذي يمكنه أن يكون صفةً لهذا الموجود - شرًا.

يتضح من هنا أنه لا أساس صحيح لفكر الثنوية؛ لأن الموجودات لا تنقسم فعلًا إلى قسمَين: قسم الخيرات وقسم الشرور. الشرور والأشرار، إما أنهم أعدام وبالتالي لا يُصنفون ضمن الموجودات، وإما أنهم وجودات تكون خيّرةً من جهة كونها موجودةً، وبالتالي، ففاعلهم هو نفسه فاعل الخيرات.

يعدّ الأشرار والشرور شرورًا من جهة أنهم منشأ للشر والعدم في موجود آخر؛ أي إنهم خير من جهة وجودهم في نفسهم وشر من جهة وجودهم بالنسبة وبالقياس، ومن البديهي أن الوجود بالنسبة وبالقياس



وجود بالعرَض، لا وجود بالذات، وعليه يكون اعتباريًا ولا حاجة له للفاعل والجاعل.

بالتالي، فالشرور - الأعم من كونها نوعًا من الأعدام والفقدانات أو شرورًا بالنسبة وبالقياس والتي تكون من صنف الموجودات - إما أنه ليس لها فاعل وجاعل وإما أن فاعلها وجاعلها هو نفسه فاعل الخيرات وجاعلها، ولا حاجة إذن لفرض فاعل وجاعل آخر، فجعل وجودها الواقعي الذي هو وجودها في نفسها، جعلٌ للخير لا جعلٌ للشر.

أما شبهة منكري النظام الأحسن والحكمة البالغة فإن كانت بصيغة أن وجود الشرور دليل على عدم الحكمة البالغة من جهة أنه لو كان هناك حكمة بالغة، لما خُلقت الشرور، فإن جوابها يجب أن يكون نفس الجواب الذي قيل في مقابل أتباع الثنوية؛ بأن يقال لهم أيضًا إن الشرور إما أعدامٌ وإما وجودات توجب الأعدام، وفي النتيجة فإن العدمية في تلك الأمور هي منشأ اتصافها بالشرّية.

لكن يمكن تقرير الشبهة بنحوٍ آخر، فيقال: لو كانت الشرور نابعةً من الأعـدام، لماذا لم يُخلق العالم بطريقة تحل فيه الوجودات بدل الأعدام، وتحل فيه الكمالات محل الفقدانات؟ فالإشكال ليس في: لماذا خلق الله الشرور؛ بل في أنه لماذا لم يملأ الباري تعالى الخلاء الحاصل من الأعدام بخلقه الخير والخيّر؟ فليس الإشكال إذن في خلق الشرور التي قيل أنها عدمية؛ بل في عدم خلق الخير مكان الشر.

لماذا لم تحل الحياة الأبدية بدل الموت، والثروة والكفاف بدل الفقر والحاجة، والجمال بدل القبح، واللذات والطيبات بدل المصائب والآلام والأذيـات، والمساواة بدل اللا مساواة؟ ومن البديهي هنا عدم كفاية عدمية الشرور في الإجابة عن هذه الشبهة.



يجب التعرض هنا للمسألة الثانية: عدم إمكان تفكيك الشرور عن الخيرات وغلبة الخيرات على الشرور.

٢-٥٠. عدم إمكان تفكيك الخيرات عن الشرور وغلبة الخيرات على الشرور

تُعدّ قابلية المادة لقبول كمال خاص أو قابلية المادة للتضاد، منشأً للشرور، أو فَقُل منشأ هذه الفقدانات والنقائص والخلاء. ولا يمكن تفكيك هاتَين الخاصيتَين عن المادة، كما أن التضاد بين صور حقائق عالم الطبيعة من لوازم وجودها؛ أي إنه لازم لهذا النحو من الوجود. يُتائم الوجودُ في مراتبه النازلة النقائصَ والفقدانات، وتتلازم كل مرتبةٍ من الوجود مع فقدانٍ خاص. فلكلٍّ من صور هذا العالم - شيء ذلك أم أُبي - درجة من الفقدان.

محض توهم القول بوجود مادة دون أن تكون قابلةً لقبول التزاحم والتضاد، أو القول بأن يكون لدينا مادة يكون لها قابلية كل صورةٍ في جيمع الحالات والظروف؛ كما أنه من محض التوهم القول بوجود حقائق العالم وصوَره دون أن يكون بينها تزاحم أو تضاد. فلازم وجود الطبيعة المادية، وجود سلسلة من النقائص والفقدانات والأضداد والتزاحمات. وعليه، فإما أن لا يوجد العالم لينتفي موضوع الشر من أصل، وإما أن يوجد مقرونًا بهذه الفقدانات والنقائص والتزاحمات.

هنا يأتينا سؤال آخر: هل يغلب جانب الخيرات في هذا العالم، أم جانب الشرور؟ فلازم وجود النار وقابلية بعض المواد للاحتراق - مثلًا - اشتعال تلك المواد في بعض الظروف المعينة، وأن يكون بعض الاشتعالات شرًا وضارًا؛ كالحرائق التي تقع عن عمد أو عن غير عمد. فهل



ترجح في المجموع كفة الخير والفائدة في الاحتراق، أم كفة الشر؟ هل تُعدّ النار عامل انتظام، أم عامل إخلال؟ لا شك في رجحان كفة الخير. فالأمر دائر بين أن لا توجد النار أصلًا، وبين أن توجد مع جميع الخيرات والشرور اللازمة لها. وهنا يجب أن ننظر في مقتضى الحكمة البالغة، فهل هو دفع الخير الكثير تفاديًا للشر القليل، أو العكس من ذلك بأن يبقى الشر القليل تحصيلًا للخير الكثير. من المسلّم صحة الشق الثاني؛ حتى إن منع الخير الكثير دفعًا للشر القليل، يُعدّ في نفسه شرًا كثيرًا ومنافيًا للحكمة البالغة.

يذهب الحكماء إلى أنه يمكن فرض الموجودات عقلًا على خمسة أنـواع: خير محض، شر محض، خير غالب، شر غالب، متساوي الخير والشر. ويرون عدم تحقق ثلاثة فروض من هذه الخمسة؛ فلا يوجد الشر المحض والشر الغالب ومتساوي الشر والخير؛ فالموجود إذن إما أن يكون خيرًا محضًا أو خيرًا غالبًا.

بناءً عليه، إن تفكيك الشرور عن الخيرات محض توهم ومحالٌ عقلي. النظام الأفضل من النظام الموجود لا يعدو كونه مجرد توهم؛ وبالتالي فـ «ليس في الإمكان أبدعُ مما كان».

٥٠-٣. فوائد الشرور

بعد الغض عن أن الشرور من لوازم وجود الخيرات في هذا العالم، فإن الشرور في نفسها مبدأ ومنشأ لجملة كبيرة من الخيرات أيضًا، ويترتب على وجودها منافع كثيرة ومصالح وفيرة؛ بنحو لو لم تكن هذه الشرور موجودةً لما وُجد بعضٌ من هذه الخيرات والبركات.



أولًا، تُعدّ بعض الشرور كالموت والهَرَم لازمًا لتكامل الروح وانتقالها من نشأة إلى نشأة أخرى. الجوز في البداية مدموج بين قشر ولب، ثم يتكامل اللب تدريجيًا لينفصل عن القشر ويستقل عنه إلى حد يفقد فيه القشر سر وجوده، فيجب حينها أن يُكسر ليتحرر اللب. الروح للبدن كاللب للقشر أيضًا.

ثانيًا لو لم يكن هذا التضاد وهذه التزاحمات في البين، ولو كانت الصورة العارضة للمادة ثابتةً، لما وجدت المادة القابلية للصور الأخرى ولَكان لزامًا عليها وجدان صورة واحدة فقط، وهذا في نفسه مانع لتكامل نظام الوجود وبسطه. على إثر التضاد والتزاحم وبطلان الصور الموجودة وانهدامها، تصل النوبة إلى الصور اللاحقة فينبسط العالم ويتكامل. لهذا قال الحكماء: لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد[1].

ثالثًا يؤثر وجود الشرور ويفيد في تكميل وجود الموجودات وفي تحريكها وسوقها إلى الكمال وتجليتها وصقلها، بل هو شرط حتمي لذلك. يقول الحكماء: تظهر الحركات الطبيعية (المكانية) دائمًا على إثر الحركات القسرية. فطالما أن الشيء لم يبتعد عن طبعه بقوة مخالفة، فلن يظهر فيه ميل إلى الحركة وميل للعودة إلى حالته الطبيعية. من بين المصائب والآلام والأذيات يظهر التهذيب والنضوج والتكامل والنبوغ. لو لم يكن أذى العطش والجوع، لم تكن لذة الشبع والارتواء؛ لو لم يكن الفسق والفجور واتّباع هوى النفس ممكنًا، لما كانت تقوًى ولا عفاف؛ لو لم تكن العداوة والترقب، لما كان التنافس والتسابق؛ لو تكن الحروب وإراقة الدماء، لم يكن تقدمٌ ولا تحضّر؛ لو لم يكن الحصر والتقييد، لما

(١) **الأسفار**، الجزء ٣، الصفحة ١١٧. (المترجم).

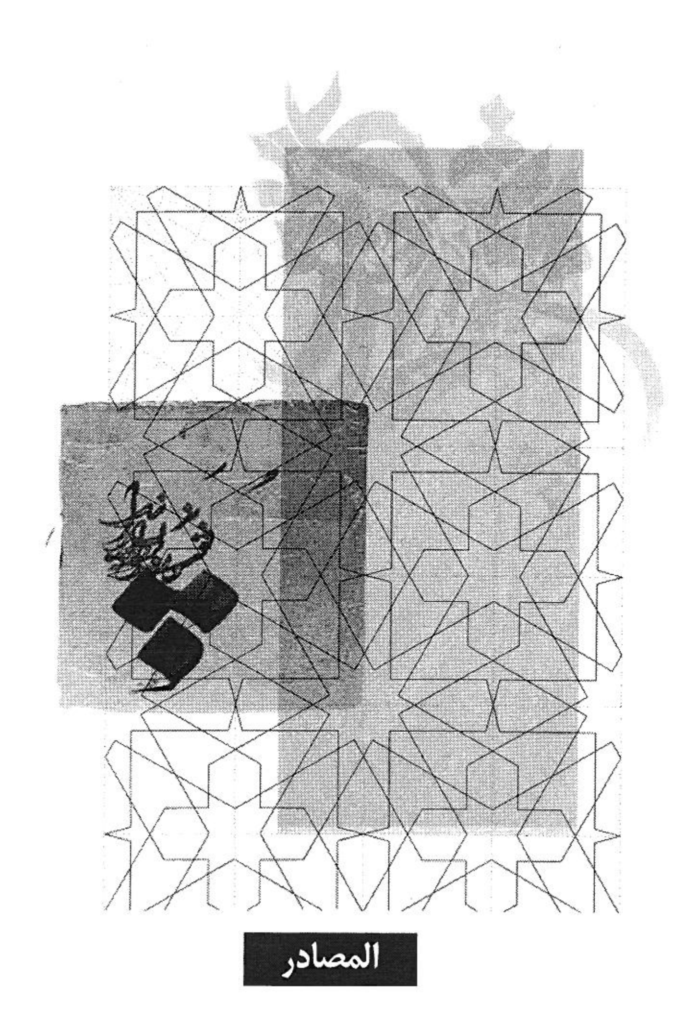


كان التحرر والتحررية التي تعد من مظاهر جمال الإنسانية وكماليتها؛ لو لم يكن الظلم والقسوة، لما كان للعدل ولطلبه من قيمة. النقائص والفقدانات هي التي تحرك القوة وتفعّلها.

تتضح إذن فلسفة الشرور وحكمتها بالالتفات إلى أن عالم الطبيعة هذا عالم تدريج وتكامل وحركة من النقص إلى الكمال، فالحركة والتدرج من ذاتيات الطبيعة، وإلى التلازم الطبيعي والذاتي بين هذه الحركات وبين تلك الأمور التي تسمّى بالشرور.

يُعلم بالتالي أن ما يسمّى بالشرور إنما هو كذلك بالنظر الجزئي وباللحاظ إلى شيء معين، أما إذا لوحظ على مستوًى كلي وعام يكون خيرًا، لا شرًا.

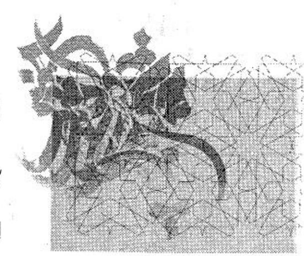
يتضح مما مر، أولًا أن الشرور لا تخلو عن أن تكون أمورًا عدميةً أو وجودات تسبب العدم؛ ثانيًا أنه لا يمكن انفكاك هذه الشرور عن الخيرات، فسلبها سلب للعالم بأسره؛ وثالثًا أن لهذه الشرور دور جِدّ مهم في نظام العالم وفي تكامل الموجودات.

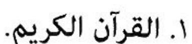


المصادر









١. **القرآن الكريم**.

٢. ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ. ق.).

٣. جواد تهراني، **عارف وصوفى چه مى گويند؟** (تهران: بعثت، الطبعة ٨، ١٣٦٩ هـ. ش.).

٤. ملا هادي سبزواري، **شرح المنظومة**، چاپ سنگى.

٥. شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق** (تهران: انجمن حكمت وفلسفه ايران، ١٣٩٦ هـ. ق.)، ٤ مجلدات، الجزء ١.

٦ - ٧. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (المشهور بـ **الأسفار**) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٢، ١٩٨١ م.)، ٩ مجلدات، الجزءان ٣ و٧.

٨. السيد محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٢ هـ. ش.).



٩. الخواجه نصير الدين الطوسي، **نقد المحصل** (تـهـران: مؤسسه مطالعالت اسلامی دانشگاه مک گیل، ١٣٥٩).

١٠.الخواجة نصير الدين الطوسي، **شرح تجريد العقائد**، شرح علي بن محمد القوشجي، رضی، بیدار، عزیزی، ([قم]: [١٢٨٥ هـ. ق.]).

١١.محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣ م.).

١٢ - ١٣. محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٦ هـ. ق.)، الجزءان ٥ و٦٩.

١٤.مهدي المدرس الآشتياني، **تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري** (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ١٣٥٢ هـ. ش.).

١٥.آقا علي المدرس، **بدايع الحكم** (تهران: الزهراء، ١٣٧٦ هـ. ش.).

١٦ - ٢٢. مرتضى مطهري، **مجموعه آثار استاد شهيد مطهری**، (تهران: صدرا)، ٢٨ مجلد، الأجزاء ٢، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١١، و١٣.

٢٣.الميرداماد، **مصنفات ميرداماد** (تهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگی، ١٣٨١ هـ. ش.)، الجزء ١.

٢٤.المولى علي النوري، **رساله بسيط الحقيقة ووحدت وجود** (تهران: انجمن حكمت وفلسفه ايران، بدون تاريخ).